





*BIBLIOTECA ARAGNO*



*Gianluca Cuozzo*

DAL «PANTEISMO  
ONTOTEISTICO»  
ALLA «TEOLOGIA  
INFINITESIMALE»

Con inediti di Vincenzo Gioberti  
su Giordano Bruno e  
Nicola Cusano

*nino aragno editore*

© 2007 Nino Aragno Editore

*sede legale*

corso Vittorio Emanuele II, 68 - 10121 Torino

*sede operativa*

strada Santa Rosalia, 9 - 12038 Savigliano

*ufficio stampa*

tel. 02 34592395 fax 02 94591756

*e-mail:* [info@ninoaragnoeditore.it](mailto:info@ninoaragnoeditore.it)

*sito internet.* [www.ninoaragnoeditore.it](http://www.ninoaragnoeditore.it)

## NOTA BIBLIOGRAFICA

a) *Edizioni delle opere di V. Gioberti*. Per le opere a stampa di Vincenzo Gioberti e le maggiori raccolte di scritti postumi i rimandi sono stati realizzati direttamente nel testo, fra parentesi tonda, attraverso le abbreviazioni sotto elencate. Il numero romano corrisponde al volume, mentre quello arabo si riferisce alla pagina dell'opera citata:

*Pensieri di V. Gioberti. Miscellanea*, Opere inedite di V. Gioberti, voll. V e VI, Torino, Eredi Botta, 1859-1860, 2 voll. (I frammenti giovanili raccolti in quest'opera, come affermano gli editori nella nota introduttiva ai due volumi – *Ai lettori*, recante la data del 28 giugno 1859 –, è stata curata da un «illustre consesso di uomini dottissimi, e, più che ammiratori, amici intimi del Gioberti», ed è firmata con le iniziali C. M. G.) = *PM*; *Teorica della mente umana, Rosmini e i Rosminiani, La libertà cattolica*, Frammenti inediti pubblicati dagli autografi della Biblioteca Civica di Torino da E. Solmi, Torino, Bocca, 1909= *TMU*; *Del Bello*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dalla Società filosofica italiana), a cura di E. Castelli, Milano, Bocca, 1939= *DBI*; *Del Buono*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dalla Società filosofica italiana), a cura di E. Castelli, Milano, Bocca, 1939= *DBn*; *Introduzione allo studio della filosofia*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici «E. Castelli» e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Calò, Milano, Bocca, 1939-1941, 2 voll. (Per il terzo volume di quest'opera, assente nell'Edizione Nazionale, ho fatto ricorso all'edizione riveduta e corretta dall'autore sulla seconda di Bruxelles, Capolago, Tipografia Elvetica, 1849)= *ISF*; *Cours de philosophie*

(1841-1842), Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. G. (Promossa dalla Società filosofica italiana diretta da E. Castelli), a cura di M. Battistini e G. Calò, Milano, Bocca, 1947 = *CP*; *Teorica del sovranaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e sul progresso civile delle nazioni* e *Discorso preliminare alla seconda edizione della «Teorica del sovranaturale»*, a cura di A. Cortese, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), Padova, CEDAM, 1970-1972, 3 voll.= *TS* e *DP*; *Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*, Ed. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici «E. Castelli» e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di R. Orecchia, Padova, CEDAM, 1975= *CDR*; *I frammenti «Della riforma cattolica» e «Della libertà cattolica»*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici «E. Castelli» e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di C. Vasale, Padova, CEDAM, 1977= a seconda del saggio citato, *RC* o *LC*; *Protologia*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici «E. Castelli» e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Bonafede, Padova, CEDAM, 1983-1986, 4 voll.= *Pr*; *Filosofia della rivelazione*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici «E. Castelli» e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Bonafede, Padova, CEDAM, 1989= *FR*; *Pensieri numerati*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. G. (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici «E. Castelli» e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Bonafede, Roma, CEDAM, 1993-1995, 2 voll.= *PN*.

b) *Manoscritti di V. Gioberti*. I Manoscritti giobertiani della Biblioteca Civica di Torino saranno indicati con la sigla *Ms*, e citati in nota. Essi occupano 54 grossi volumi, oggi in possesso della Biblioteca Civica centrale di Torino. La storia delle Carte giobertiane è stata particolar-



## Nota bibliografica

mente travagliata. Esse furono abbandonate a Torino nel '33, quando Gioberti fu dapprima arrestato e poi esiliato. Gli furono racapitate nel '37 a Bruxelles dall'amico Pietro Riberi; vennero poi trasferite da Gioberti a Parigi nel '46, e da Parigi, dopo la morte del filosofo, fecero definitivamente ritorno a Torino nel '52. I Manoscritti, che «occupavano due non ristrette casse che erano giunte, incolumi, chiuse a doppia chiave ed a doppio sigillo, in Torino, ed erano presso l'abate Monti, intimo del grande defunto» (P. A. Menzio, *Cenni sulle Carte e sui Manoscritti Giobertiani*, in «Atti della Reale Accad. delle Scienze di Torino» (1915-16), vol. 51, p. 663), furono quindi al centro di una disputa tra l'erede di Gioberti, la signora Teresa Gioberti, vedova Lamarque, e il Ministero per gli affari esteri, il quale considerava di sua proprietà le molte carte autografe che concernevano «affari di Stato». Nel 1903 le carte giobertiane vennero infine donate alla biblioteca torinese da Vincenza Lamarchia-Gioberti. Quest'ultima, con lettera del 31 marzo di quell'anno, dichiarava al Sindaco di Torino l'intenzione di donare alla sua città «l'eredità letteraria di suo cugino Vincenzo Gioberti, comprendente la sua libreria e molti manoscritti che già da mezzo secolo erano stati conservati come una pia e gloriosa memoria nella sua famiglia». I Manoscritti originariamente si trovavano sotto forma di pacchi di fogli autografi sciolti e di quaderni, contrassegnati da una lettera dell'alfabeto A, B, C, ... Tra il 1911 e i primi mesi del 1912 le Carte giobertiane sono state rilegate in grossi volumi numerati, ma i criteri del rilegatore appaiono arbitrari e casuali, spesso raggruppando le carte semplicemente «a seconda del formato».<sup>1</sup>

Ringrazio il personale della Sezione Manoscritti e Rari della Biblioteca Civica Centrale di Torino.

<sup>1</sup> Catalogo sintetico dei Manoscritti giobertiani, a cura dei Bibliotecari della Biblioteca Civica di Torino, 1912, p. 7.



PARTE PRIMA

GIOBERTI E GIORDANO BRUNO  
DAL PANTEISMO «ONTOTEISTICO»  
ALLA DOTTRINA DELLA CREAZIONE



## 1. *Il panteismo nel contesto dell'evoluzione del pensiero giobertiano*

Il rapporto tra Gioberti, Cusano e Bruno s'inscrive nell'orizzonte più vasto della questione attinente al panteismo giobertiano.

Il pensiero di Gioberti, com'è noto, attraversa una fase giovanile detta generalmente «ontoteistica», incentrata sull'immanenza e sul carattere innato dell'idea dell'*essere*: idea unica, suprema, indivisibile, universale e necessaria, la quale «in relazione coi concetti intellettuali di sussistenza, principio, coesistenza, successione e attiva libertà d'azione, nelle forme [sensibili] diventa idea di *so stanza*, di *causa*, di *spazio*, di *tempo* e di *legge morale*, talmente che queste ultime non sono altro che quella prima, aggiuntovi un concetto intellettuale di relazione colle forme».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lettera a L. Ornato del 5 febbraio 1833, in *Epistolario*, Ediz. Nazionale a cura di Giovanni Gentile e di Gustavo Balsamo Crivelli, Firenze, Vallecchi, 1927, vol. I, p. 158-159. La dottrina esposta in questo luogo da Gioberti, nonostante l'introduzione del concetto d'intelligibile (che media fra soggetto ed oggetto della cognizione), risulta in gran parte riconfermata in *TMU*: cfr. 36 (Libro VI. *Considerazioni ontologiche sul concetto dell'essere*). Anche il metodo analitico pare godere ancora di una certa supremazia sulla «sintesi platonica»: occorre infatti che «l'analisi dell'intelligibile in sé stesso preceda l'inquisizione di esso applicatamene ai vari oggetti intelligibili»: ivi, 13. Del resto, scrive ancora Gioberti, riguardo al metodo, «il lettore vedrà che son proceduto analiticamente, senza però escludere affatto la sintesi»: ivi, 14. La vera novità, rispetto all'ontoteismo giobertiano espresso nelle lettere ad Ornato (di cui si tratterà nel corso del presente studio), è data dall'introduzione del concetto di creazione: la teorica dell'intelligibile

A questo esito ontoteistico Gioberti perviene tra il 1832 e il 1833, successivamente alla cosiddetta conversione al cattolicesimo, avvenuta «dopo un diligente e maturo esame» della nozione del sovrannaturale ed annunciata *expressis verbis* dalla lettera del '30 a T. De Ocheda.<sup>1</sup> Gioberti, dal punto di vista dottrinale, giunge a questa teorica attraverso un'analisi psicologica del processo della conoscenza, in particolare della prima nozione del sapere (l'idea dell'essere), necessaria ed universale, da cui deriverebbe ogni altra possibile cognizione, ogni giudizio sulla realtà empirica intesa quale esplicazione analitica di quella prima sintesi mentale contenuta a priori nel nostro spirito: la copula 'è', come affermazione produttrice di conoscenza nei vari giudizi formulati dalla ragione, «non è altro che l'idea generica di coesistenza nell'essere, senza che noi abbiamo di questa congiunzione una cognizione più perfetta» (PN I, 36). Ogni giudizio sulle singole qualità sensibili (o forme), allora, non sarebbe altro che «l'essere + la relazione ad esse qualità»; sicché, ogni giudizio che produca conoscenza si riduce all'affermazione «questo effetto (forma) ha l'essere + la relazione ad esso effetto»: «Ora la relazione dell'essere (predicato) al concreto della forma (soggetto) è pensata dallo spirito come l'unione (copula) di entrambi; tanto che in ogni giudizio il predicato rigorosamente preso non è altro che l'i-

stabilisce difatti che «l'essere produce l'esistenza, come l'intelligibile fa intendere il sensibile»; vi è quindi «un perfetto parallelismo tra il concetto e le cose, tra l'ideale e il reale, ecc.»: ivi, 35.

<sup>1</sup> Lettera del 30 aprile 1830, in *Epistolario*, cit., vol. I, pp. 45-48. Lo stesso «cangiamento nel modo di pensare intorno alla religione» è espresso al Leopardi il 2 aprile dello stesso anno, in una lettera in cui Gioberti riconosce «la verità del Cristianesimo (e quindi del Cattolicesimo che è la sola forma invariabile di quello) come sistema dottrinale e come fatto storico»: in ivi, p. 42.

dea pura dell'essere suggerita dalla mente, siccome l'intelletto porge la copula, e la sensibilità somministra il soggetto, e i tre termini sono uniti insieme a comporre il giudizio dall'attività dello spirito, mediante la luce del pensiero».<sup>1</sup>

A questa sintesi innata allo spirito, secondo Gioberti, si perviene mediante la scomposizione graduale del processo riflessivo e giudicante della mente nei suoi elementi fondamentali, raggiungendo infine il suo ultimo termine non ulteriormente analizzabile: è l'«Io penso», opportunamente analizzato, ad offrire, in senso metodologico (vale a dire, come *ratio cognoscendi*), la via sulla quale poter rintracciare analiticamente il principio ontologico (la *ratio essendi*), l'idea-giudizio l'essere è, l'«operazione essenzialissima e principalissima dello spirito umano, e il fondamento di tutto il suo sapere». Le idee platoniche, in effetti, attraverso l'analisi psicologica dei vari giudizi derivativi, «si riducono tutte per analisi ad una sola idea primitiva e semplicissima, quella dell'Ente (Dio), e ne derivano tutte per via di sintesi» (PNI, 38). Tutto ciò che s'intende, quindi, «si può ridurre in giudizio, anzi la comprensione risiede appunto nell'atto giudicativo, e intendere o comprendere non è altro che giudicare»; ora, scrive Gioberti, «il giudizio più assoluto che l'uomo possa portare è questo: *l'essere è*; ma il verbo *è* relativizza il concetto dell'ente, mettendolo a fronte col tempo» (TS II, n. XXVI, 226), vale a dire, declinandolo in funzione del predicato fenomenico di volta in volta percepito attraverso le trame frazionanti del Cronotopo. L'idea primaria, messa in relazione colla immensa schiera dei sensibili, dà così «origine a molte idee secondarie, che formano

<sup>1</sup> Lettera a L. Ornato del 5 febbraio 1833, cit., pp. 160-161.

il soggetto della metafisica» (ivi II, 19). Il giudizio *Questo è*, che esprime nel modo più semplice la struttura sintetica dell'umana cognizione, è un giudizio primitivo «contemporaneo al primo atto del pensiero, e della prima percezione [...]; nel quale la parola *questo* indica la forma sentita, e la parola *è* indica l'idea dell'essere suggerita dalla mente in quel punto che il pensiero s'applica al sentimento della forma. Ora il giudizio primitivo *questo è* si risolve nel giudizio: *La forma ha l'essere*».<sup>1</sup>

Il kantismo, a cui si appella Gioberti in questo contesto problematico, è qui essenzializzato, ridotto ai minimi termini filosofici: necessaria e verace è l'esigenza avanzata da Kant circa il rinvenimento di una pura e prima sintesi dello spirito, per Gioberti assolutamente innata alla mente. Ad essa, intendendo egli, sulla scia di Kant, la metafisica «come la scienza di quello che l'uomo può conoscere» (PNI, 68), si perviene mediante una critica trascendentale che è un'indagine preventiva dell'umana facoltà conoscitiva, la quale sembra ricalcare il modello dell'antica forma del «soliloquio del pensiero», in cui «il me parla col me, l'intelletto interroga, nel silenzio delle passioni, il senso intimo e la coscienza, come fedele e cortese maestro che le risponde» (PNI, 59). Questa è, ridotta all'osso, la lezione del criticismo kantiano, che Gioberti ritroverà pure nel *Nuovo saggio sull'intelletto umano* di Rosmini.<sup>2</sup> Il riferimento in nota al pensiero rosminiano nella prima opera edita dal Gioberti, la *Teorica del sovrannaturale* (1828), pur contenendo la denuncia esplicita di qualche errore commesso da Rosmini nelle sue analisi psicologiche, è a questo proposito assai si-

<sup>1</sup> Ivi, pp. 159-160.

<sup>2</sup> Cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Firenze, Sansoni, 1955<sup>2</sup>, pp. 99-118.



gnificativa: «La riduzione psicologica di tutte le idee ad un elemento unico fondamentale fatta dall'abate Antonio Rosmini, è, al parer mio, il progresso più importante che abbia avuto luogo in filosofia da molti anni in qua» (*TS II*, n. XIII, 212).

Quanto all'esplicazione di quest'esigenza autentica propria del sintesiismo kantiano sul piano delle varie forme intellettuali o categorie a priori, Gioberti si mostra sin dalla stesura dei *Pensieri numerati* alquanto dubbioso: l'accentuazione in filosofia del «nostro individuale trascendentalismo», a cui conduce la kantiana rivoluzione copernicana, è in realtà da intendersi come una relativizzazione della verità obiettiva alla soggettività del conoscente, che non può pretendere alcuna universalità e necessità. Anche nella *Teorica della mente umana*, Gioberti, a proposito della kantiana «filosofia prima» o «propedeutica delle discipline razionali», sostiene come Kant nella sua critica maggiore procedesse deducendo dal soggetto «i caratteri e necessari dell'oggetto», col che si giunge necessariamente allo scetticismo (*TMU*, 31). Al di là dell'idea dell'essere, che è innata – e, per quanto indeterminata nel contenuto, universale e necessaria –, tale trascendentalismo, infatti, essendo fondato nella costituzione soggettiva del pensiero umano, secondo Gioberti «varia in tutti gli uomini» (*PN I*, 87); sicché «due non ce ne sono, in tutta la serie di paesi e di secoli, che perfettamente si somigliano»; ora, questa divergenza «si estende a tutte le più minute accidenze sì fisiche che morali, al gusto delle nari e del palato, alle sensazioni di tutti i sensi, alle idee e ai sentimenti del bello, e delle sue modificazioni, alle attitudini stesse del corpo [...] ecc.» (ivi, 88). Il nostro personale trascendentalismo, dato il concetto costruttivo kantiano della natura conseguente ai giudizi della percezione, è come un prisma attraverso il quale cia-

scun uomo «vede il mondo non com'è in se stesso, o come appare agli altri uomini, ma in una foggia al tutto propria e al tutto nuova. Il mondo è una cosa, la di cui realtà piena e assoluta è nascosta sotto un velo impenetrabile ad occhio umano; ogni uomo lo ravvisa non com'è in sé stesso, ma sotto il travisamento che gli comunica la stessa cognizione [...]. Ogni sistema: nella scienza, in filosofia, in alcune delle sue parti, è una maniera diversa di contemplarlo» (ivi, 203). Ogni modo di contemplare sinteticamente la natura, allora, per il singolo individuo, «non è l'altro», essendo «conforme allo stato dell'anima sua, e gli fa vedere le cose sotto un aspetto, giele dipinge sotto dei colori», che trovano nella sua mente uno stato corrispondente.

La gnoseologia kantiana e la sua critica trascendentale della facoltà razionale, per quanto rechino in sé «l'impronta di una natura riflessiva» e «la forma rigorosa delle scientifiche trattazioni» (ivi, 70), contengono in realtà, secondo Gioberti, una larvata professione di relativismo, che ha in sé i germi dello scetticismo assoluto: il Pirronismo, sistema «della pura relatività di molti assiomi» che, per altro verso, tanto affascinò il giovane Gioberti, prima ancora di una conoscenza diretta dell'opera kantiana.<sup>1</sup> L'«apriorismo psicologico» di Kant rimarrebbe di fatto confinato al piano del puro formalismo, disconoscendo quel contenuto ultimo oggettivo (relegato da Kant semplicemente sul piano noumenico o della *cosa in sé*, che è estranea ad ogni giudizio determinante estensivo della conoscenza) a cui la necessità della prima sintesi mentale (essendo essa effetto della costituzione sinteti-

<sup>1</sup> Cfr. PNI, 115-6. Per questo aspetto si veda M. Musté, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, pp. 15-20.

ca della natura, che qui equivale a Dio stesso) dovrebbe di fatto condurre: quello dell'idea dell'essere, da cui secondo Gioberti tutta la realtà conoscibile, nella sintesi mentale prodotta dal giudizio incardinato sulla copula 'è', trae origine all'occasione della percezione delle singole entità fenomeniche o del «sentimento delle forme» (espressione in cui sembra potersi ravvisare il riconoscimento, da parte di Gioberti, della veridicità della dottrina del 'sentimento fondamentale' di Rosmini). Si tratterebbe dunque, così scrive Caramella, di «un puro idealismo scettico, figlio della ragione superba [...]»; Gioberti, a ben vedere, «interpreta il trascendentalismo affermato e propugnato da Kant come un soggettivismo individuale, usando anzi frequentemente il termine stesso a indicare l'influsso delle peculiarità dei singoli soggetti sullo svolgersi della vita». <sup>1</sup> Infatti, secondo Gioberti, in aggiunta al relativismo generale che deriva dalla costituzione 'metessica' della specie umana – un «trascendentalismo del genere», in se stesso positivo, che si potrebbe intendere come la conformazione soggettiva impressa da Dio in tutte le coscienze a favore di un'apprensione adeguata ed oggettiva del vero (l'intuito obiettivo dell'Ente); il che rivela come Gioberti, per questo rispetto, «vedesse Kant attraverso la sentenza di San Tommaso, che *quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis*, cosicché il *cognitum*, come *receptum* dal conoscente, è *cognitum per modum cognoscentis*» –; <sup>2</sup> oltre a questo trascendentalismo positivo, dunque, vi sarebbe un trascendentalismo attinente all'individuo», che consiste nella «soggettività capricciosa e variabile

<sup>1</sup> S. Caramella, *La formazione della filosofia giobertiana*, Genova, Libreria Editrice Moderna, 1926, pp. 40-41.

<sup>2</sup> Ivi, p. 41.

che interferisce con la soggettività generale e costante [...], conseguenza del peccato originale e della corruzione umana. Dove si potrebbe sospettare che Gioberti avesse già letto [...] la *Religione dentro i limiti della sola Ragion pura*.<sup>1</sup> Questo secondo trascendentalismo, in se stesso negativo e misterioso, è dato in definitiva dalla pluralità dei soggetti esistenti nel loro stato di decadimento originario e di separazione da Dio: vere e proprie prospettive finite, alterate e costitutivamente manchevoli, su un'idea divenuta per lo spirito decaduto e separatosi da Dio meramente *possibile* e non più *realissima*, e soggette a variare nel corso del tempo e a seconda della disparità dei luoghi. In tal senso, secondo Gioberti, la critica kantiana, la sua teorica del trascendentale vertente sui «primi principi della facoltà razionale», dovrebbe essere ripensata interamente a partire dalla caduta primitiva, poiché senza una tematizzazione esplicita del momento teologico del peccato d'origine non sarebbe possibile fondare criticamente alcun sapere propriamente scientifico. Kant, in altre parole, si potrebbe dire alla luce delle opere giobertiane della maturità, avrebbe dovuto ripensare le due prime critiche a partire dallo scritto sul «male radicale» del 1793, intendendo il limite della ragione come peccato, alterazione del suo stato originario e prelapsario. Non è un caso che Gioberti nella *Propedeutica* abbozzata nella *Protologia* parli della necessità, a causa della malattia dello spirito umano, di alcuni «sussidi preparatori» (che si identificano in sostanza con la religione rivelata) per «l'apparecchio e la santificazione dello strumento, cioè dell'ingegno umano» (*Pr IV*, 251-2).

<sup>1</sup> Ivi, p 43.

Detto altrimenti, il dogma del peccato, a parere di Gioberti, sarebbe «una verità altamente filosofica» (*FR*, 223). Il filosofo, contro ogni *pelagianismo* «predicante l'integrità dell'umana natura» (*DBn*, 78), all'atto della critica dei poteri conoscitivi, dovrebbe dunque tenere nel giusto conto che «l'uomo è decaduto dal suo stato originale» e che, in conseguenza di ciò, «siam pieni di tenebre» (Pascal); sicché «la verità rivelata del peccato originale è necessaria per costruire una metodologia scientifica e ragionata» (*Pr I*, 287), e per sottoporre seriamente la facoltà razionale ad una critica trascendentale, valutando attentamente i limiti e le possibilità effettive dell'umano conoscere.<sup>1</sup>

Questa fase ontoteistica (riduzione 'metodologia' del panteismo ad un fatto psicologico), ha come esito ultimo uno schietto panteismo non dissimile da quello di Giordano Bruno, il quale, riprendendo all'epoca della Rinascenza la filosofia neoplatonica, pose il *logos* divino (l'Idèa), in quanto emanazione *ad extra*, «jusqu'au rang des créatures»

<sup>1</sup> «Come potremmo senza di essa [la verità rivelata del peccato originale] dar ragione di questa impotenza comune degli uomini a procedere pel vero metodo [quello ontologico], e [di] questa debolezza relativa dello stato più alto e più nobile del pensiero [l'intuito]?»: *Pr I*, 287. Si potrebbe dire che per il filosofo torinese l'errore fondamentale dell'idealismo consista propriamente nell'aver del tutto obliato il fatto primitivo «che l'uomo è caduto dal suo stato originale» e la conseguente alterazione delle facoltà umane; da qui l'illusione hegeliana di poter pervenire ad un sapere assoluto dell'assoluto, quasi che il pensiero umano nel suo stato postlapsario e quello divino non si distinguano in alcun modo. Ora, a ben vedere, per Gioberti «il pensiero divino è l'identità dell'intuito e della riflessione», e «l'uomo possiede solo un'ombra del pensiero divino nel pensiero immanente. Ma v'ha questo divario, che noi non possiamo afferrare il pensiero immanente se non per via del riflessivo, e questo si richiede alla nostra cognizione; laddove ogni atto riflesso vuol essere escluso dalla divina natura»: *ivi*, 287-288.

(CP, 228): dire che ogni sensazione non è altro che l'idea dell'essere 'conglutinata alla forma', secondo Gioberti, significa affermare che tutto l'essere è contenuto nel primo giudizio analitico l'essere è, il solo «reale universale, infinito, assoluto, Dio». Quest'idea non ci rappresenta l'essere come meramente possibile, bensì come esistente, assolutamente reale, fonte di tutto l'essere percepito nelle singole 'forme'. In effetti, scrive Gioberti, «se l'idea dell'essere non includesse l'esistenza, noi non conosceremmo l'esistenza di alcuna cosa. Dunque essere ed esistere sono la medesima cosa».<sup>1</sup> Ora un essere che include in siffatto modo l'esistenza, è un essere necessario, identico all'infinito concreto divino. La concretezza ed esistenza delle singole forme sensibili, dal punto di vista dei giudizi psicologici, non può che derivare (per semplice analisi) da quella prima idea, così come per i neoplatonici tutta la realtà (per semplice 'esplicazione emanativa') deriva dall'Uno, principio di ogni entità ipostatizzata derivata nel finito.

Gioberti, da questa analisi ontologica della prima sintesi mentale (che «non può essere scompagnata dall'analisi psicologica della sintesi sensibile interna»), giunge infine, attraverso le tre maggiori opere postume della maturità,<sup>2</sup> ad un peculiare «razionalismo trascendentale, che presuppone come condizione necessaria la rivelazione esteriore» (FR, 331). La filosofia, in questo nuovo sistema di

<sup>1</sup> Questa concezione ontoteistica è completamente superata in *CDR*: «Ora il nostro Autore [Cousin], come tutti i panteisti, confonde espressamente l'idea di *ente* con quella di *sostanza* e con quella di *esistenza*»: ivi, 77. Allo stesso tempo è ben espressa la reciproca dipendenza tra 'panteismo' e 'razionalismo teologico': ivi, 14.

<sup>2</sup> Si tratta della *Protologia*, della *Filosofia della rivelazione* e *Della riforma cattolica*, opere edite per la prima volta da Giuseppe Massari presso l'editore torinese Botta tra il 1856 e il 1857.

dottrine, può intendersi quale «esplicazione ripensata» dei contenuti dogmatici offerti dalla religione, virtualmente contenuti in quell'«atto originario di coscienza» che è l'intuito dell'«Idea fattrice». Si tratta di una filosofia sovranaturalmente ispirata, contrassegnata dalla passività iniziale dello spirito, la quale «presuppone come condizione necessaria la rivelazione esteriore» (*ibid.*); essa ha dunque in sé la fede come suo momento vitale e costitutivo, in quanto la religione rivelata è ad un tempo punto di partenza e di arrivo, l'alfa e l'omega di ogni riflessione filosofica. Si può dunque immaginare «la filosofia uscente dalla teologia, come Galatea dal sasso, e la farfalla dalla crisalide» (*LC*, 215): la filosofia, scrive Gioberti, «non può crescere e durare se non si abbarbica nella religione, nella società, nella natura. Da lei essa riceve i principi, i dati, i metodi, i fini fondamentali, il cui intreccio è espresso dalla formola ideale. La filosofia non può dunque essere un Primo, ma un Secondo. Ella ha d'uopo di presupposti, di base, di preconcezioni» (*RC*, 190-191).

La 'Teologia (o Filosofia) infinitesimale' giobertiana, come si vedrà, è il nuovo nome per questa composizione armonica tra riflessione filosofica e contenuti dogmatici offerti dalla fede; essa, di fatto, fa appello ad un nuovo razionalismo ortodosso, detto «sublime (o infinitesimale)», il quale, al contrario di quello volgare che, col volerlo assurdamente demistificare, di fatto distrugge il sovranaturale, «riduce la natura al sovranaturale. La natura è naturale e sovranaturale ad un tempo. La riduzione del naturale al sovranaturale già lo fecero i premozionisti in ordine alla grazia. Bisogna farlo in tutte le altre parti della filosofia. E si può mediante la teorica dell'atto creativo e dell'infinito. [*A margine*: L'atto creativo è il *medium* sovranaturale]

turale che rende infinitesimale, sebbene in modo soltanto virtuale e metessico, la realtà tutta quanta]». <sup>1</sup> Il razionalismo o psicologismo trascendente di Gioberti, come si legge ancora nei frammenti concernenti la 'Teologia infinitesimale', consistendo «a svolgere i semi rivelati, non a spiantarli, o di-

<sup>1</sup> Ms XV, fol.142r [20r] (parzialmente in *TMU*, 208). Alcuni dei pensieri tratti dal volume XV sono stati pubblicati, senza rispettare l'ordine dei fogli autografi, da E. Solmi come parte integrante della *Libertà cattolica*, poi espunti dall'Edizione Nazionale: cfr. *TMU*, 159-268 (pagine che corrispondono alla seconda sezione di Ms XV, foll. 123r-463r). Essi fanno in realtà parte di «appunti di vario argomento religioso»; «arbitrariamente raggruppati da Edmondo Solmi in dieci libri precedenti da una introduzione, vennero a formare il trattato che egli pubblicò col titolo *Della libertà cattolica*»: C. Vasale, *Avvertenza a LC*, 7. Alcuni dei più importanti frammenti, che si è ritenuto opportuno citare, contengono riflessioni sulla 'Teologia o Filosofia infinitesimale'. Essi, come si è potuto riscontrare in molti altri volumi dei Manoscritti giobertiani, recano una doppia numerazione: la prima, posta in alto a destra, è quella progressiva dell'intero volume; la seconda, sempre in alto, è spesso racchiusa in quadratino (qui resa da parentesi quadre), e si riferisce al numero di pagine della sola sezione del Manoscritto. Laddove si tratti di passi già editi dal Solmi, in nota, dopo l'indicazione dei riferimenti in Ms XV, fra parentesi tonda, si farà riferimento all'edizione citata con l'indicazione 'cfr. *TMU*'; se si tratta invece di frammenti editi non integralmente dal Solmi, come si è fatto nella presente nota, sempre tra parentesi tonda seguirà l'indicazione 'parzialmente in *TMU*'. La trascrizione nel testo seguirà dunque i seguenti criteri: tra parentesi quadre sono inserite le varianti riscontrate sui manoscritti giobertiani; la parola da cancellare o da sostituire, mal intesa dal Solmi, è stata contrassegnata dalle virgolette basse < > (segue dunque, tra parentesi quadra, il testo emendato, preceduto da *sed*). Laddove si sia riscontrata una omissione del Solmi riguardo ad appunti a margine dello stesso Gioberti, il testo è stato inserito tra parentesi quadra preceduto dal corsivo 'A margine'. Dato l'argomento di questi frammenti, si può forse comprendere la seguente affermazione di Solmi: «La *Protologia* (rimanendo fermi i rapporti che il Gioberti poneva fra la religione e la filosofia) esige una *Teologia infinitesimale*, ed io ho rinvenuto appunto quest'opera fra le congerie delle note autografe del filosofo»: *Prefazione a TMU*, XVII. Dubbi sulla effettiva esistenza fra i manoscritti di scritti compiuti di Gioberti recanti il titolo 'Teologia' e 'Filosofia infinitesimale' sono stati espressi da G. Bonafede, che li giudica «opere del tutto inesistenti»: *Nota del curatore a Pr IV*, 275.



struggerli» (*FR*, 105), non è quindi altra cosa dalla stessa rivelazione sovranaturale: «La rivelazione è la ragione obbiettivata, cioè considerata nel suo principio e nel suo <oggetto> [*sed* oggetto] infinito. Per ordinario l'uomo che usa [la] ragione la crede sua propria. Ma quando si accorge che ella è un maestro superiore e assoluto di cui è discepolo; quando apprende questa ragione come cosa infinita, e condotto da essa s'innalza al vero infinito, allora la ragione diventa rivelazione -. La rivelazione è la ragione infinitesimale». <sup>1</sup> Dato questo accordo, «il contrapporre la ragione alla rivelazione (storia, tradizione) è assurdo quanto il contrapporla alla natura. Il fatto si è che la ragione non può esercitarsi, senza il concorso dei due sussidi esteriori della natura e della parola (rivelata in origine). La ragione non rivela nessun fatto. Ogni fatto vuol essere conosciuto a posteriori, cioè fisicamente o storicamente. Ora la ragione non può esercitarsi né meno intorno alle idee, senza l'aiuto dei *fatti*» (*RC*, 115). <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ms XV, fol. 457r [334r] (cfr. *TMU*, 215).

<sup>2</sup> Gioberti espone i tre modi di accordo della ragione con la fede, della filosofia con la religione: «1° Sistema di accordo esterno e negativo. Consiste nella separazione delle due cose. È il sistema antico. Superficiale, perché non penetra addentro [...]. 2° Sistema d'identità. Consiste nella confusione delle due cose. Corollario del panteismo. Il suo fondatore fu Spinoza capo del panteismo e razionalismo moderno. L'Hegel lo recò a perfezione. - Può avere due forme opposte, secondo che la ragione assorbe la rivelazione, come presso i razionalisti, o la rivelazione s'immedesima la ragione, come presso i mistici. 3° *Sistema di accordo interno e positivo, cioè d'intima alleanza*. Esclude la separazione e la confusione, non è la distinzione né l'unione. È il solo sistema dialettico; gli altri sono sofisticati. È nuovo e intentato. Consiste nel mostrare l'addentellato con cui la ragione e la religione entrano l'una nell'altra e s'intrecciano insieme, tanto che abbisognano l'una dell'altra, e sono non due tutti, ma due parti di un solo tutto, come le varie scienze insieme si consertano e sono parte di una sola enciclopedia [...]»: *RC*, 169 (Il corsivo è mio).

È chiaro dunque come, nel contesto di una simile evoluzione, la filosofia di Gioberti sia soggetta a interpretazioni non solo divergenti, ma addirittura contrastanti: queste interpretazioni, in stretta dipendenza dalle «innegabili oscillazioni di appassionata ricerca» del pensiero giobertiano,<sup>1</sup> sono infinitamente distanti tra loro, così come lo sono razionalismo e sovranaturalismo, idealismo assoluto (o psicologismo trascendentale) e un pensiero religioso «sovraumanamente ispirato» dalla rivelazione cristiana ed essenzialmente permeato dai «dati positivi di dottrina»; posizioni di pensiero, queste, come è di per sé evidente, escludentisi reciprocamente. Esse, come dirà lo stesso Gioberti nella *Riforma cattolica*, si comportano tra di loro come «l'iperbole verso gli assintoti: s'accosta loro infinitamente e mai non li tocca»: razionalismo e fideismo, in altri termini, pur tendendo a coincidere all'infinito, sono «due parallele non rette, ma iperboliche» che non si incontreranno mai (*RC*, 195).

Il campo energetico creato da questa polarità, tuttavia, ingenera una dialettica che è la vita tormentata ed indomita dello stesso filosofare giobertiano, animato sin dall'inizio da una tensione (che è una «distinzione o reciprocazione dialettica» intrinseca allo stesso pensiero filosofico, tanto feconda quanto problematica) tra autorità e libertà, dogma ed opinione, tradizione e libera riflessione filosofica, intuito primitivo (secondo cui Dio è «l'origine e l'eterogenia della cognizione», sicché il primo atto del pensiero «è tutto dalla parte dell'ente») (*Pr I*, 193) e autonoma ricerca razionale o riflessione ermeneutica (sulla cui base Gioberti può affermare che «ogni scienza è

<sup>1</sup> Ugo Redanò, *Vincenzo Gioberti*, Torino, SEI, 1958, p. 26.

un'ermeneutica», che ha una autonomia e libertà pressoché infinite nell'interpretare le varie antinomie intorno a cui si arrovella l'esistenza) (*FR*, 169). L'equilibrio da ricercare in questa polarità, che in questo contesto può essere risolta nell'alternativa 'aut Bruno (filosofia dell'immanenza, ontoteismo) aut Cusano (vera teorica dell'infinito trascendente, teologia infinitesimale)', è garantito dall'inesauribilità ontologica che caratterizza la verità presupposta al filosofare giobertiano (dottrina secondo cui «vero è flessibile, perché poligonico e dotato d'inesausta potenza») (*RC*, 28): «L'unità è nel principio; l'autorità nella parola che lo esprime. La libertà nella esplicazione di esso; la varietà nella infinità di tale esplicazione, che non potendo essere esausta da niuno, e avendo una infinità di aspetti lascia luogo a una varietà grandissima» (*Pr I*, 107).

Il connubio ideale di ragione e fede, come Gioberti scrive ancora nei frammenti concernenti la 'Teologia infinitesimale', non è estraneo a questa composizione armonica tra 'rivelazione ed ermeneutica': «Nella filosofia infinitesimale vi ha identità fra la ragione e la rivelazione, perché l'infinito è razionale in quanto se ne coglie la realtà, irrazionale (come lo chiamano i matematici) in quanto non può intendersene la natura, e per questo secondo rispetto una vera rivelazione superiore all'intelletto -. Perciò il Cristianesimo essendo infinitesimale è sovrarazionale di sua natura, e tuttavia è razionale per l'altra parte. È la cima della scienza. Dio è del pari razionale e sovrarazionale [*A margine*: come suprema evidenza e supremo mistero]».<sup>1</sup>

Bisogna quindi ben distinguere tra una teologia volgare (o essoterica) e una teologia sublime o

<sup>1</sup> Ms XV, fol. 140r [18r] (cfr. *TMU*, 215).

eletta (acroamatica). La prima è *finitesimale*, «quindi è costretta al sovrannaturalismo esclusivo»; l'altra è *infinitesimale*, come quella di Cusano, «e perciò accoppia dialetticamente il sovrannaturalismo col razionalismo».<sup>1</sup>

Per esporre il rapporto tra Gioberti e Bruno occorre così necessariamente accennare ad alcuni snodi della filosofia giobertiana, attraversando quella cesura tra i primissimi scritti filosofici (redatti, per quanto attiene alle tematiche ontoteistiche, prevalentemente in forma epistolare) e le prime opere filosofiche edite,<sup>2</sup> che sin dall'inizio appare come una vera e propria conversione globale del suo pensiero: una svolta radicale che, da un ontoteismo essenzialmente panteistico (*riduzione panteistica*, realizzata attraverso una «analisi scientifica della sintesi mentale della natura»), attraverso l'acquisizione del «principio protologico di creazione» (o «formola ideale»: *l'Ente crea l'esistente*), approda infine ad una meditazione ad un tempo filosofica e teologica incentrata nel dogma trinitario e nel mistero dell'umanazione del Verbo (la Teandria): Trinità e Incarnazione, afferma Gioberti in un frammento della maturità, «sono i due assiomi generativi di tutti gli altri dogmi del Cristianesimo».<sup>3</sup> In ultima istanza, si tratta di una conversione filosofica che ha a che vedere con una opzione di fondo autenticamente religiosa; conversione, dunque, che non sembra trovare altra giustificazione sul piano filosofico, del tutto pascalianamente, se

<sup>1</sup> Ms XV, fol. 325r [448r] (cfr. *TMU*, 207).

<sup>2</sup> Si fa riferimento in particolare alla *Teorica del sovrannaturale* e all'*Introduzione allo studio della filosofia*, edite entrambe a Bruxelles presso l'editore Hayez, rispettivamente nel 1838 e nel 1840.

<sup>3</sup> Ms XV, fol. 254r [132r] (cfr. *TMU*, 215).

non nella personale libertà del filosofo, la cui facoltà di scelta tra la pura immanenza dell'idea dell'Essere al *cogito* umano (ontoteismo, psicologismo) e «il porgere libero omaggio» alla trascendenza del divino (sovrannaturalismo), a favore o contro la verità storico-salvifica di Cristo (*tertium non datur*), infrange ogni dialettica razionale tendente alla conciliazione, ovvero all'estenuazione di entrambi i corni dell'alternativa in un concetto ibrido (quello dell'assoluto dei filosofi) privo del battito pulsante del Dio vivente. Di fatto, scrive Gioberti, l'infinito hegeliano «non è che l'infinito antico, cioè un finito indefinito»,<sup>1</sup> ovvero un mero concetto astratto che «non ode, non risponde, perché non pensa e non ama» (*Pr* II, 241) – laddove Gioberti tende alla definizione dell'idea dell'Ente come *personalità* e *individualità assoluta*: l'Ente, «come uno, attivo, intelligente e intelligibile [...] è dotato dei caratteri della personalità nel senso più elevato [...]. Mosé espresse mirabilmente la personalità divina della ragione, personificando l'ente e introducendolo a parlare: *Io sono chi sono*» (ivi I, 255).

Richiamando alcuni temi delle opere postume, si tratta di quella stessa libertà – capace di «volgersi all'uno o all'altro dei due termini opposti», *l'Ente o il Nulla* (*DBn*, 167) –, che Dio stesso ha esaltato e glorificato nell'uomo mediante l'incarnazione del suo Verbo in Cristo, l'Uomo Dio, in cui difatti si «unisce col vincolo più stretto (unità personale) il massimo col minimo morale: Dio e un uomo crocifisso come malfattore» (*FR*, 321), senza che nessuno dei due termini si risolva unilateralmente nell'altro. Per opera dell'atto libero e con-

<sup>1</sup> Ivi, fol. 145r [23r] (cfr. *TMU*, 207).

creativo, in quanto «forza senza legge estrinseca»,<sup>1</sup> l'uomo come ente morale fabbrica sé stesso, e accresce o scema indefinitamente la propria natura, salendo o scendendo all'infinito nella gerarchia cosmica; «dal che segue che l'uomo è potenzialmente onnispecie, vale a dire che può appartenere a tutte le specie, e non solo alla specie umana, riunendo in sé stesso virtualmente tutti i loro caratteri». Egli, compendiando in sé tutti gli esseri, «può fermarsi, determinarsi nella specie di ciascuno di essi, e farsi bruto o angelo», scadere nella realtà subumana o tendere approssimativamente alla propria *transumanazione* in Cristo: «E chi vorrà negare che il vizioso non possa rendere il proprio intelletto ottuso come quello delle bestie?» (*Pr* III, 324-5). Chi invece sceglie la via di Cristo, è nella verità, perché l'Uomo Dio è allo stesso tempo via (*odós*) e verità disvelata (*alétheia*), l'Idea stessa incorporata e manifestata sensibilmente, cioè «il vero espresso appositamente col sensibile» (*PN* I, 52).

La critica del panteismo, nella sua accezione più ovvia dell'immedesimazione dell'Ente (come libera forza creante) con l'esistente (assoggettato, kantianamente, ad una legge naturale di ferrea necessità), appare a questo punto scontata, anche da un punto di vista etico: «L'eterodossia sostanziale è il panteismo. Ora il panteismo identificando la forza libera colla legge assoluta vacilla fra questi due estremi: cioè 1.° il fatalismo, trasportando nella forza la necessità della legge; 2.° l'immoralismo trasportando nella legge la versatilità della forza».<sup>2</sup> Rispetto a Bruno, questa critica si traduce in una

<sup>1</sup> *Ms* XXIV, fol. 1223r.

<sup>2</sup> *Ivi*, fol. 1115r.

progressiva presa di distanza dalle sue posizioni filosofiche. Mai rinnegato rimarrà comunque lo slancio bruniano tanto verso l'infinito 'attuale' (quello divino), quanto verso l'infinito potenziale della natura (la quale, attraverso il secondo ciclo creativo, mira alla propria trasfigurazione palingenesiaca o «indiazione del cosmo»: «Il sovrannaturale non è [...] altro che la rimozione dei limiti della natura. Il sovrannaturale è la palingenesia; la quale sarà l'illimitazione del cosmo»)<sup>1</sup>. I panteisti, scrive Gioberti, sostengono che «il mondo è infinito. Ma il mondo non può essere infinito se non finitamente, come nota il Bruni. E perciò l'attualità del mondo infinito sottostà sempre alla potenza infinita del mondo» (*Pr* II, 26). Questi concetti dell'infinito attuale (qualitativo, intensivo, assoluto) e potenziale (numerico, quantitativo, relativo) secondo cui «l'infinità del mondo non ripugna più a sé stessa se si considera come potenziale e non come attuale» (*Pr* II, 85), tuttavia, secondo il Gioberti delle opere postume, saranno a questo punto meglio enunciati da Cusano, la cui filosofia dell'infinito, incentrata nella dottrina della creazione, è superiore ad ogni altro tentativo in questa direzione, evitando rigorosamente lo spettro dell'immanentismo. Di fatto, scrive Gioberti nella *Protologia*, «gli esempi matematici recati dal Bruni e dal Cusano provano soltanto l'infinità potenziale», che Cusano chiama propriamente infinito negativo o quantitativo, l'indefinito. Gioberti, attento lettore del *De la causa, principio et uno*, poteva facilmente trovar esemplificate le figure matematiche summenzionate in Bruno, a proposito della convergenza del retto e del curvo: «Come divinamente

<sup>1</sup> Ms XV, fol. 126r [4r] (cfr. *TMU*, 248).

notò il Cusano, inventor de' più bei secreti della geometria, qual differenza troverai tu tra il minimo arco, e la minima corda? Oltre nel massimo, che differenza troverai tu tra il circolo infinito e la linea retta? Non vedete, come il circolo, quanto più è grande, tanto più con il suo arco si va approssimando a la rettitudine?».<sup>1</sup>

Ora, dal punto di vista dell'assoluto, che è perfetta attualità (il puro e divino *Possess* cusariano), scrive Gioberti, «l'infinità potenziale del mondo è Dio stesso»: «Così l'infinito discreto s'immedesima coll'infinito uno, che è totalmente infinito. L'infinito uno infatti, considerato come una potenzialità senza fine è in atto, è Dio stesso» (*Pr* II, 86). Il grande errore di Bruno, a questo proposito, è «di confondere l'infinito potenziale coll'attuale in ordine al numerico», riassorbendo così Dio nel mondo della contrazione e della mimesi: «Tutti gli argomenti recati dal Bruni per provare l'infinità dell'universo, sono veri applicati alla metessi, cioè all'Olimpo; falsi, se s'intendono della mimesi, cioè del Cosmo, e ancor più falsi se il Cosmo col Teo si confonde, come appunto fece il Bruni» (*ibid.*). Con questa confusione di concetti, secondo Gioberti, Bruno avrebbe dimenticato che è l'infinito discreto, come potenziale, ad identificarsi asintoticamente coll'infinito uno e attuale, e non viceversa (ivi, 85). Bruno, detto altrimenti, trasporterebbe «assurdamente nell'infinito divino la nozione d'infinito numerico» (*FR*, 184), ponendo le basi alla dottrina hegeliana di un dio diveniente e futuri-

<sup>1</sup> *Opere di Giordano Bruno Nolano*, a cura di A. Wagner, Lipsia, Weidmann, 1830, vol. I, p. 288. Si tratta dell'edizione dei Dialoghi bruniani letta e studiata da Gioberti. Su queste figure, simbolo dell'approssimazione del finito all'infinito, Gioberti torna a concentrarsi nel commento degli *excerpta* tratti dalle opere di Cusano: cfr. *infra*, Parte IV, p. 124.



bile, quasi che l'assoluto fosse «una potenza che si attua» (*Pr* II, 230), trascorrendo nel tempo (attraverso tutta la serie delle contraddizioni fenomeniche) per ottenere la propria compiutezza essenziale soltanto alla fine di un processo teogonico. Il cosmo, detto con Gioberti, conformemente ad una 'teorica dell'approssimazione' – secondo cui l'accostamento progressivo ed indefinito all'Idea «è reale soltanto dal canto dell'essere finito che si accosta, ma non reale dal canto dell'infinito che è sempre, come tale, del pari distante» (ivi, 66) –, può considerarsi infinito soltanto approssimativamente, giungendo soltanto ad una «identità imperfetta» con l'assoluto. Cusano, vero ideatore di questa dottrina, rispetto a Bruno, come si vedrà, ha anche superato il paradosso platonico circa l'esistenza di un'anima del mondo distinta da Dio: «I Neoplatonici e il Bruno distinguono l'intelletto del mondo dall'anima. L'uno conosce, l'altra opera, l'uno è mente, l'altra volontà. Ora l'intelletto e l'anima prima del mondo è Dio: ma l'intelletto e l'anima seconda è lo spirito creato. In ordine alla terra, l'intelletto e l'anima seconda è l'uomo, come pensante e operante. L'uomo pensa la natura colla scienza, l'opera coll'arte. Scienza e arte congiunte fanno la civiltà. La civiltà è dunque l'intelletto e la volontà della natura, l'idealità e causalità sua principale» (ivi, 374). L'anima del mondo, ben intesa, è dunque la giobertiana «metessi cosmica», realizzata dall'agire concreativo dell'uomo, il cui modello è l'atto creativo divino; essa, essendo pensiero (esemplato sul Verbo) e azione (inspirata dallo Spirito), mira indefinitamente alla trasfigurazione del sensibile in intelligibile: «Eccoti ciò che vi ha di vero nell'ipotesi stoica, degli altri antichi, del Bruno, [del Cusano?] sull'anima del mondo» (ivi III, 14).

Non si può dire che la tentazione panteistica nella speculazione giobertiana sia definitivamente scomparsa. Documenti che attestano una certa propensione esplicita del suo pensiero in questo senso non mancano, tanto che si potrebbe quasi trarre la conclusione che per Gioberti il panteismo, con l'esigenza di unificazione ideale che esso porta con sé – prescindendo dunque dalla conseguente nozione dell'assoluto insostenibile sul piano dell'ortodossia che dall'estremizzazione di quella stessa esigenza di unità ne deriva (l'Unitotalità di ideale e reale, che «trasporta in Dio ciò che è vero dell'universo») (*Pr* II, 18) –, sia un vero e proprio ideale regolativo irrinunciabile ad ogni vero filosofare. A parere di Gioberti, infatti, «il panteismo contiene un gran vero; ed è la sintesi dell'Ente e dell'esistente. Ma questa sintesi bisogna cercarla solo nel termine intermedio della formula, nell'atto creativo. I panteisti errano a porla nei due estremi in se stessi, e non nell'atto che li collega. La vera sintesi degli estremi, versante nell'atto creativo e fonte di ogni dialettica, ci è insegnata dal principio compito di creazione, quale ci è dato dal Cristianesimo» (ivi I, 335).

Come esempio di questo interesse per la questione sottintesa al panteismo, vale a dire l'unificazione del reale nell'unità quale sintesi di tutto ciò che è, nel caso specifico nell'ambito della filosofia della natura, vi è una lettera del 18 novembre '41 a Giuseppe Massari, dove le nozioni platoniche dell'unità, dell'omogeneo (identità) e dell'eterogeneo (differenza) sono poste in una maniera che pare riecheggiare l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) di Schelling:

[...] mi sembra che l'impossibilità degli indiscernibili sia un corollario evidente della filosofia dinamica, di

cui quel gran Tedesco [Leibniz] fu il rinnovatore. Imperrocché nel caso contrario si dovrebbe ammettere una medesimezza specifica fra le parti elementari dei corpi che ci appaiono come omogenei, e tener questa per reale e non apparente. Ora i progressi delle scienze naturali fatti ultimamente paiono opporsi a questa asserzione, giacché ci mostrano in mille casi l'eterogeneo [uscir dall'omogeneo], ed essere l'esplicazione di esso. Così, per esempio, la sostanza delle nubilose [...] planetarie o sideree si mostra al telescopio composta di parti similari, benché ciascuna di esse smisuratamente grande [...] contenga il germe di uno o più sistemi solari. Se gl'imponderabili si riducono sostanzialmente ad un solo, come pare affatto probabile dopo le esperienze più recenti, le proprietà specifiche della luce, del calorico, dell'elettricità e del magnetismo si debbono pure considerare come l'evoluzione d'una proprietà apparente e primitiva soggetta a diverse condizioni. La generazione in generale e la vita non si possono intendere, se non come la trasformazione successiva dell'omogeneo nell'eterogeneo, del *medesimo* nell'*altro* (come dice Platone), dell'uno nel molteplice, e ci inducono a considerare ogni forza primitiva ed elementare dell'universo come specificamente diversa dalle sue sorelle, benché la varietà inclusa in essa non si manifesti se non ad un certo grado della sua esplicazione. Se ogni forza attualmente omogenea a molte altre non fosse potenzialmente eterogenea, se non contenesse il germe di una varietà indefinita, essa sarebbe morta, non viva, la vita diverrebbe impossibile, e verrebbero meno la varietà e l'ordine dell'universo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In *Epistolario*, cit., vol. III, pp. 279-280.

2. *Gioberti e Bruno: dal 'deismo' alla filosofia dell'intuizione intellettuale*

L'espressione più coerente di quella che si potrebbe definire la variante *deistica* dell'inflessione panteistica di Gioberti, si trova in una lettera inviata dal torinese alla *Giovine Italia* nel 1834 (e scritta presumibilmente l'anno prima),<sup>1</sup> in cui egli si dichiara in larga misura d'accordo con gli ideali libertari e repubblicani di Mazzini. Le espressioni sono forti, apparentemente scevre di ambiguità: Cristo è il sommo ideale di libertà, il cui contenuto – assolutamente intelligibile alla ragione umana – deve essere realizzato nell'*hic et nunc* della situazione presente, in cui urge un passaggio dallo stato schiavitù e di minorità culturale e politica in cui si trova la nazione italiana, alla perfetta realizzazione della sua indipendenza civile e politica. Il Gioberti-*Demofilo*, lo pseudonimo con cui il torinese firma lo scritto in questione, ritiene che il fine della speculazione sia eminentemente pratico, consistendo esso nell'«accostumare l'intelletto all'indipendenza» e nell'addestrare «gli uomini a cercar di fuori la libertà gustata dentro»: questa libertà, infatti, non sarebbe perfetta se non si realizzasse «per via di buone istituzioni» anche nel mondo civile. La filosofia che si deve prestare a questa realizzazione mondana della libertà è quella *filosofia razionale* che «Socrate santificò e Platone abbellì colla sua divina eloquenza»; la stessa filosofia che più tardi fu continuata da Campanella e Bruno, il quale «dopo essersi levato nel suo speculare più alto di Platone», morì come Socrate e Cristo, «martire

<sup>1</sup> *Ai compilatori della «Giovine Italia»*, in *Giovine Italia*, fasc. VI (1834), pp. 171-193. Si citerà dall'*Epistolario*, cit., vol. II, pp. 5-25.

della sacra libertà del pensiero e vittima dei sacerdoti». <sup>1</sup> In una lettera del '33 a C. Dalmazzo Gioberti si sofferma sulle analogie biografiche e dottrinali tra Socrate, Bruno e Campanella:

Il Campanella fu un uomo di dottrina immensa e il creatore in Italia di una filosofia libera e sperimentale. Fu oltre a questo un frate patriota, e le sue virtù civili gli procacciarono una lunga prigionia, che sostenne con forte animo [...]. Del Bruni non dirò nulla, perché non posso parlar senza lagrime di un così raro e sventurato ingegno, il quale, congiunto al Vico, mostra a quale altezza si possano levar gli Italiani in opera di filosofia. Egli è poi tanto più ammirando, quanto che, dopo aver vissuto, pellegrinato e filosofato come Pitagora, morì come Socrate, vittima dell'odio fanatico e della tirannide sacerdotale. La conformità delle dottrine del Bruni con quelle di Pitagora e degli Eleatici nell'astronomia e nella filosofia è grande; il suo panteismo è superiore a quello dello Spinoza e del Fichte, benché egli abbia preceduto entrambi, e sia diviso dal secondo per lo spazio di due secoli. <sup>2</sup>

Ecco dunque Bruno, il cui pensiero predicava una sola natura, una sola vita, un solo amore capace di accomunare tutte le esistenze nello slancio etico-conoscitivo verso il solo ed unico ideale metafisico, ad un tempo teoretico e pratico, che è la piena realizzazione dell'uomo e della sua brama innata di libertà: Dio come infinito principio 'insidente' nella creazione, vita infinita che pervade il tutto, ideale che accomuna tutti gli spiriti nella comune tensione eroica – come scrive Bruno negli

<sup>1</sup> Ivi, p. 9.

<sup>2</sup> Lettera del 5 maggio 1833, in *Epistolario*, cit., vol. I, p. 140.

*Eroici furori*, «spiegate [...] l'ali al bel desìo» (cfr. *Pr* III, 169) – alla realizzazionemondana del bene.

Questa filosofia razionale e pratica, che svolge verso il cuore umano quasi la funzione di *molla* spirituale atta a «sommovere i popoli oppressi» e a destare in essi il desiderio morale della libertà, tuttavia, secondo Gioberti, è riconducibile al Cristianesimo «qual fu istituito dal suo fondatore», che è infatti identico nella sua essenza all'*eterna ragione*, «di cui è la forma più perfetta e il simbolo più appropriato». <sup>1</sup> Penetrando la cortecchia della religione e risalendo al Vangelo primitivo diviene evidente che il Cristianesimo, nei suoi dogmi essenziali, è «pura filosofia, intera e bella com'esce dalla ragione simboleggiata in Minerva uscente dal cervello di Giove», ovvero «stoicismo ridotto a perfezione e congiunto al più bel fiore delle dottrine platoniche». <sup>2</sup> Si tratta ovviamente non di filosofia pura, «ignuda e solamente astratta», come per il solo filosofo razionalista – occupato nella pura teoresi alla deduzione di idee nell'atmosfera rarefatta dell'elemento logico – occorre che sia; bensì di una *religione filosofica*, «vestita di forme piacenti alla immaginativa e al cuore», se è vero che essa deve destare gli affetti sopiti degli uomini e promuovere il desiderio morale della libertà.

E tuttavia il puro e perfezionato deismo, a cui corrispondono immediatamente la ragione ed il cuore dell'uomo, è la pura religione naturale, la «religione *in ispirito e verità*», il cui oggetto è quell'eterna Natura «che è in sostanza Dio stesso» (*PN* I, 213), o al più «una rivelazione di quel Dio che conduce la natura per mano nella carriera del suo

<sup>1</sup> *Ai compilatori della «Giovine Italia»*, cit., p. 11.

<sup>2</sup> Lettera a C. Verga del 14 novembre 1832, in *Epistolario*, cit., vol. I, p. 133.

perfezionamento» (ivi, 215): di fatto l'unico principio in grado di far appello ai sentimenti umani senza opporsi al suo possente «istinto naturale della libertà», oggetto della «sola religione in cui tutti gli uomini consentano» (ivi, 216) attingendo al comune «fondo della morale» (ivi, 238). La morale è una verità razionale, ribadisce Gioberti in una lettera a C. Dalmazzo, «che deriva immediatamente e direttamente dalla ragione e co' suoi canoni si prova»; essa, come tutte le altre verità della ragione, «è *autonomica*, cioè dimostratesi da sé medesima, e non astretta a pigliare d'altronde i contrassegni, e, come dir, le credenziali che le danno autorità e la stabiliscono sovrana legislatrice degli uomini»: le idee, come hanno dimostrato Socrate, Platone, gli Stoici e più recentemente Kant, «s'illustrano e provano da sé». <sup>1</sup>

Il deismo, in effetti, può essere attinto immediatamente dal *sensu religioso*, che esiste «anche indipendentemente dalla vera Rivelazione» (ivi, 245); questo senso religioso, a cui Gioberti avrebbe voluto dedicare un'opera «composta in senso filosofico» (ivi II, 41; cfr. 74, 89, 122), è «un *fatto*, di cui l'esistenza è innegabile, quantunque non si possa così agevolmente analizzare» (ivi I, 242): è «il vago dell'infinito» stesso che animava la filosofia di Bruno, capace di spingere il pensiero e l'azione oltre i limiti in cui sono di volta in volta racchiusi (ivi, 243): questa è «l'audacia del pensiero filosofico» bruniano (cfr. *Pr* III, 169).

In quest'interpretazione fortemente demitologizzante inviata nella lettera al Mazzini, il «Cristo liberatore» viene dunque sulla terra per cancellare per sempre il *regno del demonio*, vale a dire della cor-

<sup>1</sup> Lettera del 4 maggio 1833, in *Epistolario*, cit., vol. I, pp. 179-180.

ruzione e dell'egoismo – in particolar modo la tirannia, causa di tutti i mali sociali, secondo la lezione dell'Alfieri –, e per insegnare e impiantare nel cuore umano il nuovo ideale evangelico di giustizia, secondo cui «tutti gli uomini sono fratelli dinanzi alla ragione e a Dio»: quella stessa verità suggellata dal martirio subito da Socrate e Bruno, che morirono per sancire, come Cristo, la veridicità di gran parte delle loro dottrine, fraintese dai più. In definitiva, la predicazione di Cristo ha insegnato all'uomo quale sia la sua vera destinazione ultima: quella della realizzazione storico-sociale del regno della giustizia, della pace e della libertà, «in cui la forza, la guerra e il servaggio saranno spenti interamente per opera di una civiltà adulta e perpetua».<sup>1</sup>

Del periodo più propriamente panteistico di Gioberti, fondamentali per una chiarificazione della sua adesione alla filosofia bruniana, sono le due lettere del 1833 inviate a Luigi Ornato, già citate in più luoghi.<sup>2</sup> L'Ornato, «valente grecista e consumatissimo nello studio di Platone»,<sup>3</sup> della cui attività sono rimaste ben poche testimonianze indirette, risulta difatti una figura centrale nella prima riflessione giobertiana,<sup>4</sup> in particolare per il

<sup>1</sup> *Ai compilatori della «Giovine Italia»*, cit., p. 14.

<sup>2</sup> Esse furono edite per la prima volta da G.C. Molineri: *Vincenzo Gioberti e Giordano Bruno. Due lettere inedite di V. Gioberti a L. Ornato*, Torino, L. Roux e C., 1889.

<sup>3</sup> Lettera di V. Gioberti a C. Dalmazzo del 27 aprile 1832, in *Epistolario*, cit., vol. I, pp. 98-99. Ornato fu traduttore di Platone e dei *Ricordi dell'imperatore Marco Aurelio Antonino*, che pubblicò postumi G. Picchioni con l'indicazione 'Volgarizzamento con note, tratto in gran parte dalle scritture di L. Ornato' (Torino, Stamperia Reale, 1853).

<sup>4</sup> Per Luigi Ornato (1787-1842) si rinvia a G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. I (*I Patonici*), Roma-Messina, Principato, 1925<sup>2</sup>, pp. 131-147, e a A. Ottolenghi, *Vita, Studi e lettere inedite di*



suo tentativo di riprendere la filosofia platonica secondo la versione moderna offerta dal Jacobi e da F. Köppen, suo discepolo.<sup>1</sup> Come testimonianza Bertini nel *Necrologio* steso in occasione della morte del maestro Ornato, quest'ultimo avrebbe ammesso una facoltà superiore al raziocinio discorsivo (operante attraverso la logica), la ragione, corrispondente alla «sintesi platonica» espressa nella teorica delle idee. Essa, conformemente all'insegnamento della scuola scozzese del Reid e della dottrina della visione delle idee in Dio di Malebranche, possiede l'«immediata percezione del vero e del soprasensibile, cioè di Dio come ente vivente, libero, intelligente, morale e provvido»;<sup>2</sup> a questa certezza si perviene attraverso una visione estatica dell'unità divina trascendente, raggiunta attraverso l'immediatezza del processo sintetico, in cui la verità si offre allo spirito umano prima di ogni previa analisi psicologica del processo conoscitivo. Gioberti, dal canto suo, come si è visto, riprendeva le stesse dottrine platoniche svolgendole in senso ontoteistico,

L. Ornato, Torino, Loescher, 1878. Devo comunque alcune preziose precisazioni sul pensiero di Ornato ad A. Leggiero, che sta ultimando uno studio sulle relazioni tra lo stesso Ornato e la cultura piemontese per i «Quaderni della Fondazione Centro Studi A. Del Noce» (2006-2007), n. 2, volume di prossima pubblicazione.

<sup>1</sup> G.C. Molineri, a proposito della conoscenza da parte di Ornato delle dottrine del Köppen, riporta la seguente testimonianza raccolta «dalla bocca stessa di S.E. Domenico Berti». Essa risale il giorno antecedente alla scomparsa di L. Ornato, in cui si raccolsero nella sua dimora lo stesso D. Berti e G.M. Bertini per discutere di filosofia: «Il Bertini e il Berti furono puntuali all'invito, ma mentre la discussione era accalorata e il Bertini leggeva un brano da un'opera di Federico Koeppen, filosofo tedesco che l'Ornato teneva caro, perché avevano comuni le dottrine filosofiche, questi fu improvvisamente colto da un insulto apoplettico, e l'indomani morì»: *op. cit.*, p. 4.

<sup>2</sup> Il *Necrologio* è stato pubblicato nel 1842 sull'«Eridano»; traggio la citazione dal lungo passo di esso citato da G. Gentile in *Le origini della filosofia contemporanea*, vol. I, cit., pp. 143-4.

facilitato in ciò nella fallace convinzione che Platone collocasse «i paradigmi delle cose, le idee, nell'anima stessa» (PNI, 70), deificando così l'uomo e la sua ragione: per questo riguardo, «la filosofia di Platone intorno alle idee presenta molta analogia con quella di Kant» (ivi, 69). Il solo punto discriminante tra Platone e Kant, scrive Gioberti, consiste nel fatto che il secondo, anziché intendere le idee come una partecipazione ed un'emanazione del divino, pone in esse «solo la forma del generale, e il resto è determinato dagli oggetti» (ivi, 70); sicché mentre «nel primo le idee sono sostanze, sono esseri spirituali sì, ma quasi sensibili, appo il secondo sono semplici forme. Le prime sollevano l'uomo ad un mondo eterno, fantastico e ideale, le seconde lo concentrano nell'infinito del *me* interno e pensante» (*ibid.*).

Il punto d'incontro tra Gioberti ed Ornato, nonostante l'alternativa che emerge tra metodo sintetico (professato, stando a Gioberti, da Ornato, le cui lettere smarrite dovevano concentrarsi sulla «convenienza e necessità della sintesi» in filosofia) e metodo analitico (sostenuto in questo periodo ontoteista da Gioberti, secondo cui le idee platoniche «debbono avere nel progresso scientifico una base psicologica»), sta tuttavia proprio nel comune apprezzamento della filosofia bruniana, presa però solo da Gioberti come modello di 'compita' filosofia platonica. La grandiosa visione poetica del mondo naturale offerta da Bruno, unificatrice tanto dei vari aspetti della natura (nel *Mega Pan*, in cui si «confonde la vita del mondo colla divina») (*Pr* II, 220) quanto delle singole scienze ad essi preposte, non è dissimile, calata sul piano della storia umana, a quella del gran «genio sintetico del Vico», capace di stringere insieme – sotto il comune denominatore di una 'storia ideale

eterna', che è un'esplicazione grandiosa della Provvidenza ed una naturale teodicea – le varie 'accidenze' del mondo storico-civile. Bruno, come già gli Eleatici e più recentemente Spinoza e Schelling, considera Dio come «l'Essere necessario, e infinito, in cui v'ha tutto, fuori di cui non v'ha nulla» (ivi II, 138); a partire da questo principio unificatore, raggiunto attraverso sottili analisi psicologiche fino all'«unità mentale, *sui generis*, identica coll'infinito»,<sup>1</sup> è possibile costruire su salda base il sistema di tutta la scienza, la *scienza della scienze*: e dicendo che questa scienza è nuova, scrive Gioberti, «parlo dell'esecuzione ma non del concetto, e dei tentativi ipotetici, come quelli del Fichte e dei suoi successori per metterlo in atto» (*Pr* I, 117).

È necessario a questo punto ribadire come per Gioberti, sulle prime, Bruno sia conciliabile in linea di principio con la sua schietta assunzione, in filosofia, del metodo analitico: l'ontologia, scrive Gioberti, «si fonda in psicologia, e il panteismo si risolve in una fatto psicologico».<sup>2</sup> All'idea ultima, in particolare, si perviene analizzando le varie conoscenze, le «forme pensate», ciascuna delle quali rimanda ad un concetto, non ulteriormente analizzabile, da cui deriva per semplice esplicazione analitica ogni possibile giudizio di realtà: l'idea dell'essere. Analizzando i miei concetti intellettuali, scrive ancora Gioberti, «io trovo che ci sta sotto un mondo diverso dalle cose sentite»; esso «mi si presenta come reale, obbiettivo, necessario, assolutamente indipendente dal mio modo di concepire»; «mi si presenta in confuso come un composto uno e molteplice, da cui, applicandovi

<sup>1</sup> Lettera del 5 febbraio 1833, cit., p. 165.

<sup>2</sup> Ivi, 155.

una analisi accurata cavo le idee di causa, sostanza, tempo, spazio, legge morale [...]. Ma quest'analisi non è ancora perfetta, perché la posso spingere più innanzi, e spingendola trovo, che le suddette idee si riducono ad una sola, cioè all'idea dell'essere e delle sue relazioni colle forme. Imperocché la sostanza è l'essere in relazione colle forme sussistenti, la causa è l'essere in relazione colle forme incomincianti, lo spazio è l'essere in relazione colle forme coesistenti, il tempo è l'essere in relazione colle forme succedentisi, la legge morale l'essere in relazione colle forme attive liberamente operanti».<sup>1</sup>

Quando l'esigenza 'critica' di un'analisi psicologica tramonterà al cospetto dell'emergente filosofia dell'intuizione ontologica dell'assoluto (l'intuito obiettivo del vero, quale sintesi originaria presente allo spirito in modo «indipendente dal mio libero arbitrio», non ulteriormente investigabile o analizzabile, né prodotta dalla soggettività conoscente) (*PNI*, 56), la filosofia del Bruni, che a ben vedere nulla ha a che vedere con quell'esigenza critico-trascendentale (come ben si avvede lo stesso Gioberti nello scambio epistolare con l'Ornato), sarà significativamente soppiantata dal pensiero di Cusano. Su questa base si potrà meglio intendere per quale ragione la critica al panteismo del Gioberti delle opere edite coinvolga sin dall'inizio ogni filosofia fondata su un'analisi psicologica che voglia essere preventiva rispetto al fatto primo dell'Idea oggetto dell'intuito mentale, ovvero ogni forma di 'criticismo trascendentale' largamente inteso. Panteismo e psicologismo, monismo sostanziale e filosofia del *cogito* (da cui l'*ideologia* dei filo-

<sup>1</sup> Ivi, 158.

sofi moderni), essendo il primo il risultato di un metodo filosofico appuntato saldamente alla «psicologia razionale», sono per Gioberti, d'ora in poi, come le due facce di una stessa medaglia: identificare panteisticamente Ente ed esistente non è diverso dal giungere (analiticamente, vale a dire per pura indagine psicologica) all'idea di Dio attraverso quella particolare forma di esistenza che è lo spirito umano, ovvero dal pervenire all'intuito dell'idea dell'essere «col rinnovare quelle condizioni psicologiche fra le quali esso intuito succede».<sup>1</sup> Ora, «le *idee* cioè la verità non possono essere fondate sui fatti» (*PN I*, 31), neanche laddove questo fatto sia il più nobile esistente in natura, il pensiero umano. Il panteismo è già incluso in nuce in ogni forma di psicologismo trascendentale (idealismo), in cui la conoscenza dell'Ente si fa dipendere dall'analisi delle cognizioni ultime dell'io, quasi che «l'idea sia il risultato dell'attività dello spirito» (*PN I*, 31). L'errore fondamentale di molte filosofie è proprio il soggettivismo, il 'metodo *egoistico*', che «deriva dalla cognizione subbiettiva l'obbiettiva, e riduce ogni evidenza e certezza a quelle psicologiche della coscienza. La conseguenza di questo egoismo psicologico (Descartes, Kant, Mamiani) è l'egoismo ontologico o metafisico del Fichte, che riduce l'essere stesso all'esistenza individuale» (*PN I*, 22): «Se il psicologismo fosse vero, e l'uomo dovesse raziocinare per ammettere Dio, egli dovrebbe esser ateo durante qualche tempo [...]. Dunque il psicologismo ripugna al metodo cattolico. Dunque può esser solo un metodo confermativo e secondario, non primario e fondamentale».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ivi, 166.

<sup>2</sup> Ms XXIV, fol. 1125r.

A ciascuna dualità (reale ed intellettuale), Gioberti contrappone così una sintesi viziosa, dove risulta evidente come psicologismo (o panteismo subbiettivo ed 'idealistico', «i cui fautori annullano in effetto l'apparenza del molteplice») (*CDR*, 176) e panteismo (che potrebbe essere definito 'psicologismo ontologico'), in realtà, siano in filosofia errori speculari. La base di tali sistemi è infatti sempre lo psicologismo, «che proponendosi d'indurre la cognizione di Dio da quella, che l'uomo ha di sé medesimo [...] è astretto ad adulterarne il concetto nativo, e di trasportare nell'Ente perfettissimo i difetti delle sue fatture» (ivi, 177):

- |  |   |
|--|---|
| 1. dualità.<br>Essere intelligibile,<br>ed essere sovrintelligibile.<br>Natura e soprannaturale. | 1. unità viziosa.<br>Naturalismo e<br>razionalismo esagerato. |
| 2. dualità.<br>Essere, esistenze.  | 2. unità viziosa.<br>Panteismo.                               |
| 3. dualità.<br>Esistenza spirituale e<br>intelligibile, esistenza<br>materiale e sensibile.      | 3. unità viziosa.<br>Idealismo, o materialismo                |

(*PNI*, 24).

Anche la filosofia rosminiana ricadrà sotto questa ibrida luce della critica di Gioberti che ha per oggetto il mostro bicefalo 'psicologismo-panteismo', fino a confondersi con l'errore filosofico per eccellenza, il panteismo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. M. Musté, *op. cit.*, pp. 65-6.

L'intuizione ontologica giobertiana, così com'è formulata nelle opere della maturità, di fatto non rientra più tra le categorie psicologiche. Al di là dell'iniziale fraintendimento secondo cui «l'intuito è un fatto di coscienza» (per cui l'essere intuito sarebbe «un fatto psicologico»), esso, ancor prima di indicare il principio soggettivo di tutto l'umano conoscere, non è che è l'attestazione estatica di un fatto originariamente estraneo alla coscienza. L'idea di Dio non è un'idea fra le tante idee dello spirito, sebbene essa possa essere intesa come la più originaria ed il principio di tutto lo scibile. Essa è quell'esperienza immediata del sovrannaturale che deriva dall'assistere direttamente allo «spettacolo della creazione» (*ISF* II, 214) e della cosmogonia divina, all'atto creativo dunque nel medesimo istante in cui la mente è posta da Dio nell'esistenza. L'intuito, in tal senso, manifesta espressamente che la costituzione ontologica dell'uomo è quella di essere un ente intrinsecamente finito e creaturale, un essere cioè che non si è posto da sé nell'esistenza: l'idea dell'essere è il cardine di «quelle semplici e magnifiche parole che furono scritte dal dito di Dio sul frontespizio della Rivelazione» all'atto della creazione dello spirito; essa, «creando l'intuito, gli si manifesta; onde il sussistere e il conoscere sono inseparabili nel principio intuitivo» (ivi, 44). Voler sottoporre ad analisi il *prius* non tematizzabile dell'esistenza mentale, volendo chiarificare riflessivamente l'origine psicologica di quella cognizione assolutamente prima, significherebbe voler dedurre a priori la creazione, Dio stesso, invertendo 'antiscematicamente' i termini della formula, l'Ente e l'esistente. Secondo Gioberti, in effetti, «non si può fare un atto cogitativo, senza pensare a qualche cosa d'intelligibile; perché altrimenti, il pensiero essendo l'apprensione dell'intelligibile, si penserebbe senza pensiero. Ora l'intelligibile è l'I-

dea stessa, come quella che è oggetto immediato del pensiero e della cognizione» (ivi, 3). Da ciò segue che «l'Idea non si può dimostrare, ma si dee ammettere, come un vero primitivo. Imperocché qualunque prova presuppone un concetto anteriore; ora siccome ogni concetto è l'Idea, o si fonda nell'Idea, e ogni dimostrazione è composta di concetti e di giudizi, egli è chiaro che qualunque assunto dimostrativo della verità ideale si risolve in un pretto paralogismo. Non ne segue però che l'idea non sia legittima, o valga meno dei veri, che si dimostrano. Imperocché la virtù di ogni dimostrazione deriva dall'Idea, che ne porge i principii; onde, se questa avesse meno valore delle verità dimostrate, la conseguenza sarebbe più salda delle premesse. L'Idea non è dimostrabile, perché è la fonte di ogni prova e di ogni dimostrazione» (ivi, 3-4).

L'intuito, in altri termini, indica per Gioberti quell'evento miracoloso per cui «l'ente intelligibile crea il pensiero umano per un'azione immanente e lo crea dandosegli a conoscere [...] abbracciandolo per così dire da ogni lato, e pervadendo le intime viscere della sua natura» (*PrI*, 200). La rivelazione dell'intelligibile, afferma Gioberti, «è identica alla creazione della mentalità pura. Imperocché creare una mente e rivelarle il creato e il creatore e l'atto creante è tutt'uno»: «Una mente senza idee, e in istato di tavola rasa perfetta è una contraddizione. La facoltà con cui la mente creata afferra questa rivelazione che fa la sua essenza è l'intuito [...]. L'atto creativo, creando la mente, gli [*sic*] si rivela, perché in tale rivelazione consiste la mentalità, la comunicazione dell'intelligibile e quindi l'essenza di essa mente. E rivelandoglisi, gli rivela pure l'Ente creativo, e l'esistente creato, cioè lei stessa e il mondo di cui è parte; giacché l'atto creativo è la relazione dei due estre-



mi e la relazione non si può conoscere senza i suoi termini» (FR, 327).

Nelle lettere di Gioberti ad Ornato, come si diceva, si ha un'esplicita dichiarazione d'adesione ad un panteismo *sui generis*, l'ontoteismo, attraverso un elogio significativo della figura di Giordano Bruno. Occorre a questo proposito ricordare che le *Opere italiane* di Bruno, pubblicate da A. Wagner nel 1830, erano state prestate a Gioberti proprio dall'Ornato,<sup>1</sup> che evidentemente lo esortava allo studio del pensiero bruniano. Vale la pena seguire letteralmente lo slancio lirico in cui Gioberti esprime la sua apologia bruniana, motivato dalla sua recente lettura del dialogo *De l'infinito, universo e mondi* (1584):<sup>2</sup>

Veramente questo Bruni m'invaghisce, e se penso al secolo in cui è vissuto, all'educazione che dovette ricevere, allo stato civile che elesse nei suoi primi anni, alla vita inquieta e vagabonda a cui lo costrinsero la malignità della fortuna e degli uomini, e finalmente alla barbarie, o alla scienza servile che correva in quei tempi, mi riempie di meraviglia. Se il diletto di una prima lettura non m'inganna, io lo credo pari al Vico: pari dico d'ingegno, di acutezza, d'inventiva, di fantasia, e di quell'altezza di concetti, e ampiezza di

<sup>1</sup> Questa circostanza si può desumere dalla lettera di Gioberti a T. di Santa Rosa del 9 maggio 1834. In essa Gioberti scrive com'egli fosse stato sollecitato da G. Bertinatti, su invito dello stesso Ornato, alla restituzione dei due volumi di Bruno editi a Lipsia gentilmente imprestatigli «parecchi mesi prima della mia cattura», cosa cui egli si ricorda di aver provveduto per via di un intermediario (il parroco di Sant'Agostino) prima della partenza alla volta di Parigi; cfr. *Epistolario*, cit., vol. II, pp. 107-108. Dalla lettera del 26 settembre 1833 a P.D. Pinelli, emerge come Gioberti, negli stessi anni, possedesse di Bruno anche il *De umbris idearum* (I vol., in 12°). Questo volume, come si evince dalla lunga Nota n° 1 che fa seguito alla missiva, è inclusa nella lista dei 'Libri da serbare e mandare in Francia': cfr. *ivi*, vol. I, p. 218.

<sup>2</sup> Nell'opera edita dal Wagner, il dialogo occupa il secondo volume, alle pp. 1-104.

mente che abbraccia [...] in un solo intuito un mondo infinito [...]. I due ingegni si riscontrano con quella loro comune proprietà di ridurre ad unità perfetta le loro teoriche, e di cercare nei fatti o naturali o sociali le idee platoniche, e le disposizioni continue, certe immediate dell'intelligenza governatrice dell'universo.<sup>1</sup>

Quanto a Bruno, continua Gioberti, «il difetto principale (secondo il mio debole parere) del suo panteismo consiste nel metodo, cioè dal procedere per via di sintesi piuttosto che di analisi, e saltar di botto all'ontologia, anzi che pigliar le mosse dalla psicologia, e progredire per essa, stabilendo il panteismo come un fatto intuitivo ben analizzato (cioè l'unità e la necessità obbiettiva dell'essere), e non come un raziocinio astratto istituito e dedotto dagli assiomi».<sup>2</sup> Lo stesso errore Gioberti scorgeva peraltro, commentando un'importante silloge di frammenti concernenti il sistema dell'identità, anche nella filosofia di Schelling: «Lo Schelling avrebbe dovuto [...] provare la riduzione di tutto all'identità, procedendo per via di analisi e non di sintesi [...] Schelling salta dall'assoluto al relativo, dall'uno al molteplice, dall'essere alla forma, senza indicare il modo del passaggio. Egli è vero, che ciò è impossibile a farsi ontologicamente; ma da ciò a punto deduco, che si dee procedere per via d'analisi e non di sintesi, di

<sup>1</sup> Lettera a L. Ornato del 7 gennaio 1833, in *Epistolario*, cit., vol. I, pp. 142-143. A proposito del Vico, Gioberti ricorda com'egli trasse da Platone «lo spirito sintetico e generale per cui immense particolarità ridusse ad una sola idea veramente platonica di una *Storia ideale eterna*, esprimente *la pianta di tutte le nazioni*»: *PN I*, 106. Di fatto Vico mostra spesso «com'egli avea già considerato tutto il genere umano come un solo Individuo che nasce, diventa fanciullo, giovane, uomo attempato, invecchia quindi, muore»: *ivi*, 111.

<sup>2</sup> Lettera a L. Ornato del 7 gennaio 1833, cit., p. 145.

psicologia e non di ontologia [...]».<sup>1</sup> Rispetto ai fenomeni della gravitazione e della luce (come primi fattori della natura corporea particolare), Gioberti, tra le stesse annotazioni a Schelling, così annota: «I Neoplatonici, e sulle loro tracce Giordano Bruno specularono in quest'ultimo e supremo modo sul mondo, senza però invadere le ragioni della fisica, come fa il Schelling».<sup>2</sup> I filosofi moderni, in effetti, «non hanno una filosofia naturale perfetta. I primi saggi di essa si debbono al Cusano e a parecchi italiani, come Bruno, Telesio, Campanella, Cardano ecc. Nell'età più recente il sensismo impedì le varie nazioni di Europa, salvo la Germania, di filosofare sulla fisica»; sono dunque i filosofi tedeschi «i veri rinnovatori dello studio speculativo di natura; ma l'hanno additato anziché conseguito, atteso le idee panteistiche che dominano nel loro sistema». In particolare errarono nel voler dedurre a priori i fatti, che sono solamente contingenti, ragionando in ciò solo a priori; essi «vollero anticipare i fatti ed errarono» (*Pr*IV, 35-6).

Per di più Bruno, rispetto a Spinoza, dichiara Gioberti, «ha sopra di esso, e quegli altri panteisti recenti che furono combattuti da Jacobi, e in comune con gli Eleatici e con gli Alessandrini il merito di accordare il suo panteismo colla religione e colla morale; condizione necessaria [...] acciocché il panteista possa confidarsi di non aver sognato o delirato nelle sue specolazioni».<sup>3</sup> In effetti, ammette lo stesso Gioberti, «per quanto mi paia di esser convinto di quella 'riduzione panteistica', v'hanno

<sup>1</sup> V. Gioberti, *Il sistema della identità di Schelling*, Introduzione, trascrizione e note di G. Cuozzo, in «Annuario filosofico» (1995), n. 11, pp. 323 e 326.

<sup>2</sup> Ivi, p. 333.

<sup>3</sup> Lettera a L. Ornato del 7 gennaio 1833, cit., p. 145.

tuttavia altre verità, delle quali porto una persuasione più profonda; e queste sono le idee platoniche e cristiane, il Vero, il Giusto, il Santo; cioè l'obbligo di amare la verità, di professare la morale e la religione». <sup>1</sup>

Di rilievo è pure una lettera del '34 inviata da Gioberti a Claudio Dalmazzo a proposito della dottrina platonica, dove peraltro si fa menzione tanto dello scambio epistolare avuto con l'Ornato, quanto della loro garbata disputa riguardo al metodo:

La teorica delle idee non si può assestare nel mio cervello se non come una conseguenza strettamente collegata col panteismo, o, dirò meglio, coll'ontoteismo, e mi par di trovare di questo manifestissime tracce in Platone; e pure il signor Ornato fa professione di platonico, e ripudia l'ontoteismo: ed è questa la più importante differenza di opinioni filosofiche, ch'io m'abbia con quell'uomo illustre, col quale mi reco a pregio di accordarmi in quasi tutte le altre parti della razionale filosofia. Aveva con esso lui cominciata a questo proposito una controversia, la quale mi fu interrotta dalla sua oftalmia. Io avrei già scambicciato qualche cosa intorno al panteismo, se in questa materia potessi soddisfare in qualche modo [...] ma la materia è sì ampia, sì intricata, sì oscura; la lingua di cui ci dobbiamo valere così difettuosa, ch'io credo quasi impossibile di riuscir chiaro, essendo breve, e scrivendo un'epistola e non un trattato [...]. Per ora ti dirò solamente che il panteismo è una posizione ontologica alla quale non si può pervenire se non mediante la psicologia razionale: e che scorrendo per gli antichi io trovo questa propedeutica psicologica nella famosa teorica di Platone intorno alle idee, e la conclusione ontologica nelle dottrine degli eleatici, l'una e l'altra però non abbastanza svolte, né trattate con sufficiente vigore ed analisi: ma, a mal-

<sup>1</sup> Lettera a L. Ornato del 5 febbraio 1833, cit., p. 166.

grado di questo difetto, si ha la somma del tutto e un certo modello di compiuta filosofia, congiungendo insieme Senofane e Platone.<sup>1</sup>

Lo stesso distacco avvertito rispetto al pensiero di Ornato, Gioberti l'aveva anche espresso scrivendo qualche mese prima al medesimo corrispondente: «Nei progressi filosofici [io e Ornato] andiamo buon pezzo di vita insieme: tuttavia, giunti ad un segno, ci dividiamo: egli per seguire il dualismo *exoterico* di Platone coi recenti perfezionamenti del Jacobi e di altri filosofi di Germania; io per abbracciare un sistema conforme in buona parte a quello della scuola eleatica».<sup>2</sup>

Dalla sintesi delle dottrine di Platone e Senofane (a cui, nella modernità, si possono paragonare Giordano Bruno, Spinoza, Fichte e Schelling) (crf. *PNI*, 113), quale possibile matrice del giobertiano 'panteismo ontoteistico' (vale a dire, risultato del metodo invalso nella psicologia razionale, intesa quale analisi delle idee del soggetto conoscente fino all'unità sintetica ultima generatrice di tutto il sapere contenuto nella mente), risulta dunque come per Gioberti il mondo *hyperùranios* di Platone dovesse essere unificato sul modello dell'Uno di Senofane e degli Eleatici; e poiché l'Uno di Senofane era l'unità di Dio e Mondo, di idealità e materialità, così il modello panteistico di Gioberti sarebbe infine l'universalità dell'Uno come sintesi d'ideale e reale, divino e cosmico in una sola totalità:<sup>3</sup> l'unità assoluta, semplice e universale che, co-

<sup>1</sup> Lettera del 4 maggio 1833, in *Epistolario*, cit., vol. I, p. 179.

<sup>2</sup> Lettera a C. Dalmazzo del 17 aprile 1833, in *Epistolario*, cit., vol. I, p. 176.

<sup>3</sup> Per questo aspetto si veda P. D'Ercole, *Commemorazione della personalità e del pensiero filosofico, politico e religioso di V. Gioberti*, in *Primo Centenario di V. Gioberti*, Renzo Streglio Edit., Torino, 1901, pp. 136-139.

me direbbe lo Schelling del sistema dell'identità (peraltro attento lettore di Bruno),<sup>1</sup> nel mondo fisico della natura si manifesta quale totalità di tutto ciò che esiste. A questa unità sintetica, a parere di Gioberti, si perviene mediante il raziocinio, «che è un'operazione sovranamente analitica», consistente nel dividere i vari giudizi dello spirito per pervenire a quella prima sintesi mentale offerta dalla natura allo spirito, l'idea dell'essere uno e necessario, «ultima analisi dell'obbiettivo conoscibile»: l'idea «di quello che in sé stesso non s'intende (cioè non si può determinare, l'infinito, l'assoluto)», e che più che essere una mera astrazione è, ben diversamente, «la sola realtà» esistente.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Gioberti, a questo proposito, conosceva sicuramente il *Bruno o il principio naturale e divino delle cose* (1802), dove Schelling espone per la prima volta il concetto di caduta nel contesto della filosofia dell'identità. Infatti, una copia di questo dialogo, edito da Molina, Milano, 1844 (nella trad. it. della Marchesa Florenzi Waddington e con prefazione di T. Mamiani) esiste tuttora nella Biblioteca Gioberti presso la Biblioteca Civica Centrale di Torino.

<sup>2</sup> Lettera del 5 febbraio 1833, cit., pp. 156-157.

PARTE SECONDA

L'ONTOLOGIA DI VINCENZO GIOBERTI:  
L'INFLUENZA DI CUSANO SUL CONCETTO  
GIOBERTIANO DI *TRIUNITAS*





1. *La dottrina dei cicli creativi: la «Teologia infinitesimale» di Gioberti*

L'ontologia creazionista giobertiana, oggetto misterioso e spesso inesplorato dalla critica, trova la sua massima espressione nelle opere postume della maturità, in particolare nella *Protologia*, opera frammentaria ed incompiuta ma di straordinaria rilevanza speculativa. Qui Gioberti, approfondendo in chiave escatologica la formola ideale «*L'Ente crea l'esistente*», porta a compimento la propria teorica dei due cicli creativi o cosmogonici, formulata per la prima volta nell'*Introduzione allo studio della filosofia* (1840). Secondo questa «dottrina ctisologica», d'evidente ascendenza neoplatonica, l'esistente – che suona infatti «*quasi ex ente*» (ISF II, 193) – deriva radicalmente dall'*Unum Ens* (l'«*Idea fattrice*»); e, per un moto contrario alla *creatio ex nihilo* (espresso dalla seconda parte della formola, che suona «*L'esistente torna all'Ente*»), fa ritorno al proprio principio risolvendosi in quella palingenesia finale (altrimenti detta Apocalisse o Rivelazione compiuta), che a ben vedere non è altro dall'attualizzazione di quella prima unità metessica, soltanto potenziale ed incoativa, da cui è scaturita tutta la realtà. L'Idea, scrive Gioberti nella *Protologia*, «è molteplice e rotta nel discreto; una e indivisa nel continuo. Perciò l'Idea una si fa molteplice mediante il discreto; torna all'uno mediante il continuo. Ecco i due cicli [creativi]» (Pr IV, 167). Questa «Teleologia speculativa o scienza ultima» (ivi,

176), scrive Gioberti, è una riflessione sul fine, allo stesso tempo immanente e trascendente, del mondo creato dal nulla; ora, l'esplicazione infinita e palingenesiaca, che costituisce il secondo ciclo creativo tendente alla «deificazione dell'universo, è il solo fine ultimo dell'atto creativo»; sicché, continua Gioberti, «il fine ultimo teleologico [proprio della creazione palingenesiaca] e il fine cosmologico [proprio di quella primitiva] in Dio s'immedesima», essendo la creazione protologica, sin da tutta l'eternità, orientata alla divinizzazione o «inciellamento» finale del cosmo (ivi, 146).

Questa dottrina, a ben vedere, iscrive tutto il creato in una corrente cosmogonica, omogenea e continua, che attraversa occultamente la «realtà mimetica» (vale a dire sensibile e contingente) del mondo creato, comunicandole un moto bidirezionale di andata e ritorno che è come il battito ritmico ed in se stesso alternato dell'esistenza, secondo cui, come scrive Plotino, «tutto deriva da un'unità e tutto [...] vi ritorna» (*En.* III, 3, 1), essendo il principio del reale quella stessa causa finale a cui tendono, attraverso il tempo e le varie vicende della storiamondana, tutte gli enti creati. Questo processo incessante, per riprendere un'immagine efficace della *Protologia*, può essere anche rappresentato come l'alternarsi vicendevole di un «centrifugismo originario», per cui la realtà contratta deriva dall'assoluto per una sorta di frammentazione dell'unità primigenia del *Logos*, e di un opposto movimento centripeto, mediante cui essa realtà fa ritorno alle profondità insondabili della libertà divina (da cui tutto ciò che è ha trovato la propria scaturigine iniziale), per essere infine riscattata e redenta mediante «una nuova infusione di forza creatrice», che riprenda «il filo diritto [...] dello sviluppo logico dell'idea di creazione» (*FR*, 32); attraverso

una nuova rivelazione, dunque, la quale, in conseguenza del «morbo tellurico del peccato originale» (che fece subentrare nella storia mondana il regresso al progresso, il male al bene), tenda al graduale ristabilimento dell'ordine morale della creazione. Due sono dunque per Gioberti i principi dell'ortodossia filosofica: quello «di creazione e [quello] di restaurazione. S'immedesimano nella formola. Il principio di creazione è però quello di conservazione, sendo questa una continuata creazione. Ma quando la creazione è traviata dal male, scrive Gioberti, allora il principio di creazione diventa quello di restaurazione che è una rinnovata creazione [ovvero la palingenesia]. Ciò che distingue i due principi è il fatto interposto del male».<sup>1</sup>

Il cosmo, che Gioberti definisce «metessico» – nel senso della sua stabile e continuativa partecipazione all'infinito attraverso l'atto creativo, che è come il «cordone ombelicale» che lega stabilmente il tempo all'eternità, la realtà *contracta* all'*absolutum esse* di Dio – è dunque una realtà dinamica ed *in fieri*, inscritta nell'orizzonte più vasto dell'eternità. La vicenda storico-mondana, infatti, oscilla continuamente tra un inizio ed un fine, tra l'unità potenziale primigenia e quella attuale palingenesiaca, le quali, in quanto principi di causalità assoluti ed eterni, si convertono l'una nell'altra identificandosi con quell'essere infinito che è l'Ente creatore, principio e fine di ogni esplicazione creatrice: Dio, scrive difatti Gioberti, come coincidenza degli opposti in cui «tutte le coppie categoriche [...] si unizzano» (*Pr* I, 275), è l'alfa e l'omega di tutta la realtà, ad un tempo *fons realitatis* e meta finale del *refluxus* del discreto temporale, e di tutto

<sup>1</sup> Ms XXIV, fol. 1229r.

ciò che in esso diviene (la «mimesi cosmica», appunto), verso la propria attuazione palingenesiaca nella «peripezia dell'universo».

Ecco come Gioberti riassume schematicamente, sulla base della conversione reciproca della causa primitiva e di quella finale, i due cicli creativi:

Il Primo si connette coll'eterno, come la creazione dell'esistente coll'Ente.

Ente	Eterno	
Creazione	Primo	1° ciclo
Esistente	Secondo	
Esistente	Secondo	
Creazione ultima, palingenesia	Primo-ultimo, principio-fine	2° ciclo
Ente	Eterno. <sup>1</sup>	

I concetti qui preliminarmente esposti, centrali nelle dottrine «acroamatiche» giobertiane della maturità, a cui peraltro il torinese non riuscì a dare una sistemazione definitiva, rientrano nella cosiddetta *Filosofia* o *Teologia infinitesimale*, che doveva costituire la quarta opera postuma giobertiana (dopo la *Protologia*, la *Filosofia della rivelazione* e *La riforma cattolica*). Di essa, purtroppo, non rimangono che alcuni frammenti sparsi che ho avuto la fortuna di rinvenire in alcuni dei cinquantuno corposissimi volumi degli autografi giobertiani che ci sono pervenuti, superando indenni i continui e fortunosi trasferimenti a cui, Gioberti vivente, furono soggetti (trasferimenti che, a loro modo, sembrano ripetere

<sup>1</sup> Ms XXIV, fol. 1141r.

l'andamento dei due cicli ctisologici ora esposti: da Torino a Parigi, da qui a Bruxelles, poi nuovamente a Parigi, in ultimo al capoluogo piemontese, che è quindi l'inizio e il fine delle loro varie peregrinazioni). Questi frammenti superstiti concernenti la teorica (allo stesso tempo protologica e palingenesiaca) dell'infinito, in ogni modo, costituiscono sprazzi geniali che, per quanto disorganici e dal punto di vista stilistico ancora grezzi, già bastano a dare il senso di quella grandiosa visione della realtà che Gioberti – pensatore solitario e poco incline al dialogo sul piano scientifico, certo, ma le cui idee, attraverso una mediazione ancora incognita, giunsero forse sino allo Schelling dei corsi berlinesi<sup>1</sup> – andava sviluppando con assoluta originalità lontano dalle correnti di pensiero allora più in voga.

<sup>1</sup> Faccio qui riferimento a due lettere del 1842, in cui C. Dalmazzo, amico del filosofo torinese, gli comunicava come Schelling, professore a Berlino dal 1841 al 1846, avesse espresso parole lusinghiere nei confronti dell'autore dell'*Introduzione* e, addirittura, come il filosofo tedesco avesse abbandonato il panteismo e la filosofia dell'identità in seguito alla lettura della stessa opera giobertiana. Nella prima missiva, in particolare, C. Dalmazzo, fa riferimento ad un certo Celotti, il quale «già tuo condiscipolo [...] in Berlino visitò lo Schelling e il filosofo tedesco gli parlò di te in modo onorevole e parmi abbia aggiunto che voleva studiarti meglio»: *Epistolario*, cit., nota alla lettera di Gioberti a C. Dalmazzo del 3 dicembre 1842, vol. IV, p. 154; nella seconda, del 5 luglio 1842, G. Baracco domandava a Gioberti: «È egli vero che lo Schelling, da panteista è diventato cattolico in seguito alla tua *Introduzione*? Mi si disse che ciò era scritto in un giornale, ma aspetto la persona che fu prima a dirlo, per saperne di più»: *Lettere di G. Baracco a V. Gioberti, 1834-1851*, in *Carteggi di V. Gioberti*, a cura di L. Madaro, Roma, Vittoriano, 1936, vol. III, pp. 44-8. Benché le affermazioni contenute nella seconda lettera siano verosimilmente fantasiose, forse una semplice «diceria», come afferma G. Calò (si veda il suo saggio introduttivo a *ISFI*, XXXVI), questa lettera rende tuttavia testimonianza del fatto che già i contemporanei di Gioberti, allo stesso tempo conoscitori del suo pensiero e di quello di Schelling, avevano notato una certa affinità tematica fra le posizioni filosofiche dei due autori, affinità che deve essere rintracciata nel concetto di creazione e nella centralità del tema della libertà (umana e divina). Cfr. *CDR*, 42-43.

Proprio questi pensieri «infinitesimali», strettamente connessi a quelli postumi protologici (pubblicati per la prima volta da G. Massari, nel 1857, con il titolo *Della protologia*), costituiscono l'oggetto della presente indagine. Il punto archimedeo dell'intero discorso è la nozione dell'*infinito attuale divino*, che Gioberti approfondisce sia sul versante della creazione *ad extra* (articolantesi, come si è visto, in una creazione primitiva protologica ed in una creazione finale palingenesiaca), sia sul piano della generazione immanente delle persone divine (la creazione intemporale *ab intrinseco*, con cui Dio, in quanto *causa sui*, s'autogenera eternamente, senza peraltro uscire o «cadere al di sotto di sé», nel ciclo trinitario delle divine ipostasi). Il senso filosofico più generale di questa dottrina infinitesimale, incentrata nel *principio ctisologico di creazione*, scrive Gioberti in un frammento della maturità, «consiste non già nel ridurre il soprannaturale alla natura, come fanno i Tedeschi, ma sì la natura al soprannaturale. Il principio di questa riduzione è la teorica dell'atto creativo, che unifica e soprannaturalizza tutto [...]. Così tutti i fenomeni naturali si riducono al miracolo, mediante l'atto creativo e la teorica della palingenesia, che è il compimento della creazione. Così tutte le verità razionali si riducono al soprarazionale, mediante la teorica dell'infinito che è il compimento della ragione».<sup>1</sup>

Riferimento imprescindibile in queste riflessioni è il pensiero filosofico-teologico del «gran cardinale di Cusa» (*Pr IV*, 217), per la distinzione, da lui espressa chiaramente nella *Docta ignorantia* (opera del 1440, scritta dunque esattamente 400 anni prima dell'*Introduzione* giobertiana), tra un infinito at-

<sup>1</sup> Ms XV, fol. 147r [25r] (cfr. *TMU*, 206-7).

tuale o negativo (quello assoluto divino, che è «per abbondanza» e complicativo di ogni differenza ed opposizione, da Gioberti a sua volta definito come «infinito concentrativo»), ed un infinito positivo o meramente potenziale e «privativo», che contraddistingue il cosmo come *maximum contractum* (vale a dire, l'universo come complesso indefinitamente vario di fenomeni tra loro correlati, unità organica e relazionale in cui si esplica creativamente quell'Uno semplicissimo *absque omni alteritate et diversitate*).

Gioberti, in effetti, in più di un punto della sua opera matura, rivela una conoscenza piuttosto analitica della speculazione filosofico-teologica cusana. Oltre ai vari rimandi presenti nelle opere postume della maturità (e sono soltanto nella *Protologia* 14 quelli in cui si fa menzione esplicita di Cusano), rimandi su cui richiamerò l'attenzione fra breve, mi pare significativa la presenza nei Manoscritti inediti giobertiani della Biblioteca Civica di Torino di 74 fogli di *excerpta*<sup>1</sup> (talvolta anche commentati) tratti proprio dalla *Docta ignorantia* – opera che Gioberti leggeva nella piuttosto rara edizione di Basilea del 1565 (Nicolai de Cusa *Opera*, Basileae excudebat Henricus Petri).<sup>2</sup> La sezione sesta del manoscritto in oggetto, il numero XX, per grafia (contratta e molto spigolosa) e per approccio ermeneutico, sembra rimandare alla riflessione matura di Gioberti; essa, a mio parere, è collocabile cronologicamente, con una certa approssimazione, tra l'*Introduzione* (1840) e la postuma *Protologia*

<sup>1</sup> Si tratta precisamente del volume XX, ai foll. 209r-283r.

<sup>2</sup> Gli *excerpta* tratti dalle opere di Cusano rinvenuti nei «Manoscritti giobertiani» sono stati verificati sull'edizione critica dell'*Opera omnia* (Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita), edita da Meiner, Amburgo, costituita da XXII voll. apparsi tra il 1932 e il 2001.

(scritta presumibilmente tra il '44 e il '50). È inoltre certo che nella formazione teologica del giovane Gioberti, studente di teologia prima come seminarista presso i Padri Filippini, poi al Collegio teologico torinese, l'insegnamento del pensiero cusano, nel caso vi sia stato, dovette essere del tutto irrilevante. Di fatto, nella sua tesi d'aggregazione teologica (del 1825),<sup>1</sup> Gioberti – pur impegnandosi in ampie ricostruzioni storico-filosofiche che vanno da Parmenide e Platone, attraverso Agostino, Anselmo e Tommaso, sino a Kant e Schelling – non fa mai menzione di Cusano; mentre sono spesso citati Spinoza e «il Bruni», al cui comune «ontoteismo panteistico»,<sup>2</sup> qualche anno più tardi, egli contrapporrà proprio la dottrina della creazione del filosofo di Cusa, giudicata come il primo abbozzo di una rigorosa e coerente 'Filosofia dell'infinito in atto'. Proprio nei già citati frammenti inediti sulla «Teologia infinitesimale», Gioberti così afferma: «La vera idea dell'infinito, e la scienza infinitesimale è un frutto del Cristianesimo, mediante il dogma di creazione. Ma tale idea, che si trova solo nella religione a guisa di germe, tardi fu svolta, tardissimo

<sup>1</sup> Essa si divide in tre parti: *De Deo et naturali religione* (capp. 16), *De antiquo foedere* (capp. 17), e *De Christiana religione et theologicis virtutibus* (capp. 10). Quest'opera è stata pubblicata a Torino presso l'Editore Bianco, con l'indicazione *Vincentius Gioberti Taurinensis ut in amplissimo S. F. Collegio cooptaretur, die XI aug. MDCCCXXV, hor. IX mat.* Il volume comprende anche gli scritti *De sacramentis generatim*, suddiviso nel *De baptismo*, nel *De confirmatione*, nel *De eucharistiae sacrificio et sacramento*, e, infine, nel *De actibus humanis et de conscientia*.

<sup>2</sup> Il pantesimo, secondo Gioberti, è la scaturigine di ogni altro errore e di tutte le «eresie filosofiche». Esso, per la sua natura mimetica rispetto al vero creazionismo cristiano incentrato nella formola ideale, è la «scimmia della filosofia divina», che da origine ad una vera e propria «apoteosi superba ed empia della scienza umana»: *Pr I*, 146. «L'errore come il mal morale sono il panteismo. Ora il panteismo è il principio di creazione abusato, male applicato»: *FR*, 202.



entrò nella scienza. La prima applicazione che ebbe fu alla matematica. Tentò il Cusano di applicarla alla filosofia; ma non ebbe seguito» se non in Leibniz, il quale tuttavia non fece che ripetere le tesi precedenti, applicandole per lo più in campo della matematica: in sostanza, dichiara quindi Gioberti a conclusione del frammento, «la filosofia e [...] la teologia infinitesimale sono ancora da fare».<sup>1</sup>

Questa convergenza tra filosofia e religione nel concetto d'infinito, contenuto però nella seconda (la fede) solo «a guisa di germe» (*virtualiter*) – convergenza emergente tra l'altro dalla continua oscillazione che Gioberti mostra nell'impiego indistinto dei termini *Filosofia* o *Teologia* infinitesimale – è rivelato da due altri frammenti, tratti dalla stessa silloge a cui appartiene quello appena citato. Nel primo, dunque, Gioberti dichiara che «la dottrina dell'atto creativo nel suo aspetto finitesimale è la filosofia e la scienza. Nel suo aspetto infinitesimale e rivestito di simboli è la religione e il Cristianesimo»; l'atto creativo, sostiene difatti Gioberti, è allo stesso tempo «idea e fatto. Come idea contiene i dogmi puri (cioè schiettamente ideali), qual si è la Trinità; come fatto i dogmi misti (cioè misti d'idea e di fatto), qual si è l'Incarnazione. Ora Trinità e Incarnazione sono i due assiomi generativi di tutti gli altri dogmi del Cristianesimo» (e proprio sulla Trinità, nella seconda parte delle analisi qui svolte, mi soffermerò con particolare attenzione per enucleare la struttura immanente dell'eternità attuale della giobertiana idea obiettiva dell'Ente);<sup>2</sup> mentre nel frammento successivo così il torinese ribadisce il nesso dialettico tra ragione e fede: «Nella filosofia

<sup>1</sup> Ms XV, foll. 145v-146r [23v-r] (cfr. *TMU*, 207); cfr. *FR* 104-5.

<sup>2</sup> Ivi, fol. 254r [132r] (cfr. *TMU*, 215).

infinitesimale v'ha identità fra la ragione e la rivelazione, perché l'infinito è razionale in quanto se ne coglie la realtà, irrazionale (come lo chiamano i matematici) in quanto non può intendersene la natura [o l'essenza], [ed] è per questo secondo rispetto una vera rivelazione superiore all'intelletto. Perciò il Cristianesimo, essendo infinitesimale, è soprarazionale di sua natura, e tuttavia è razionale per l'altra parte. È la cima della scienza. Dio è del pari razionale e sovrarazionale» [A margine si trova poi la seguente annotazione: «Come suprema evidenza e supremo mistero», che evidentemente è da riferirsi all'idea di Dio].<sup>1</sup>

Per trovare i primi riferimenti al pensiero cusano bisogna quindi andare alle più tarde opere postume, in particolare alla già citata *Protologia*, ed ai frammenti concernenti l'inedita «Teologia infinitesimale», che s'innestano coerentemente sulle dottrine protologiche giobertiane; è dunque mia opinione che la lettura dell'opera di Cusano sia collocabile nella seconda parte del primo esilio giobertiano (che si stende complessivamente tra il '33 e il '48), e che lo studio che ha accompagnato la trascrizione ed il commento dei passi della *Dotta ignoranza* segnalati, anche sotto forma di criptocitazioni, abbia lasciato il proprio segno tangibile in alcuni concetti centrali della riflessione «protologica» del torinese, in cui di fatto il riferimento a Cusano risulta chiarificante ed imprescindibile. Un caso su tutti, che può esser sin da subito segnalato, riguarda la già citata dottrina dell'unità (o infinità) potenziale del cosmo, che è la massima esplicazione contratta dell'unità semplicissima ed ineffabile di Dio. Gioberti, dopo aver trascritto nei

<sup>1</sup> Ivi, fol. 140r [18r] (cfr. *TMU*, 215).

propri *excerpta* le prime righe del capitolo 6 del libro II della *Docta ignorantia* (intitolato «La possibilità ossia la materia dell'universo»), così interviene parafrasando il testo cusano: «L'unità dell'universo *contracta est per pluralitatem, ut sit unitas in pluralitate*. La prima unità è l'assoluta, Dio. L'universo è la seconda unità, l'unità contratta, *quae in quadam pluralitate consistit*».<sup>1</sup> Ora, sono proprio questi pensieri del filosofo di Cusa, a ben vedere, a costituire il centro ispiratore di alcune delle dottrine cosmologiche rinvenibile nella *Protologia*, in cui il mondo, in modo analogo a Cusano, è definito un *deus contractus* ed *occasionatus*, e in cui Dio, rispettivamente, in quanto *coincidentia contradictorium*, è concepito come la stessa realtà cosmica perfettamente unificata ed attualizzata (la «metessi assoluta» del cosmo, per usare la tecnologia filosofica giobertiana) (*Pr* II, 155);<sup>2</sup> sollevando peraltro con queste affermazioni quegli stessi problemi esegetici che già aveva suscitato, a suo tempo, la filosofia cusana, tacciata (insieme a quella di Eckhart) di razionalismo, ed accusata di tendere fatalmente all'immanentismo teologico. Peraltro, scrive il torinese a commento del 3 capitolo, libro II del *De docta ignorantia* (intitolato «In che modo il massimo complica ed esplica tutte le cose in modo intelligibile»),<sup>3</sup> «da questo capitolo si scorge che Cusano non sia panteista, benché il suo linguaggio sappia spesso di panteismo» (ivi, 256r): affermazioni queste che, *mutatis mutandis*, potremmo apporre a

<sup>1</sup> Ms XX, fol. 123r [243r]. Cfr. N. Cusano, *De docta ignorantia*, a cura R. Hoffmann e R. Klibansky, in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis (Ad codicum fidem edita), vol. I, Lipsia, Miener, 1932, II 6, p. 79.

<sup>2</sup> Cfr. Ms XX, fol. 118r [233r].

<sup>3</sup> N. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., II 3, p. 69.

commento delle stesse dottrine cosmologiche giobertiane or ora segnalate. Il fatto che l'Uno assoluto sia l'unità delle opposizioni, dichiara il torinese, non deve infatti far dimenticare come per Cusano Dio stesso sia *ante omnem oppositionem*, un'unità *simplex et absoluta* a cui nulla può essere contrapposto; sicché, così egli scrive nella *Protologia*, si può dire che i contraddittori s'immedesimino in Dio solo in quanto in lui, prima di ogni esplicazione creativa *ad extra*, essi «non sono [propriamente] contraddittori, perché [nell'assoluto essi] smettono ciò che fa la contraddizione» e «trasportati nell'infinito perdono la pluralità loro, i limiti e quindi la contraddizione [...]». Nel principio assoluto di tutta la realtà, dunque, si trova soltanto ciò che vi è di positivo nei contraddittori, e non il limite che è proprio della molteplicità varia del finito contratto: «Tal è il senso – conclude Gioberti – in cui si deve intendere il principio [della coincidenza] del Cusano» (*Pr* II, 13). L'Uno di Cusano, inoltre, dichiara Gioberti nei frammenti inediti citati, precede tutte le opposizioni *in atto*, vale a dire da tutta l'eternità, «non in potenza come [vogliono] i panteisti hegeliani», che pensano ad un Dio *in fieri* (e dunque meramente potenziale) che per realizzarsi deve sperimentare su di sé, mutando così continuamente la propria essenza, le coppie di «oppositi dialettici» che caratterizzano la vicenda temporale del cosmo contingente<sup>1</sup> – affermazione, quest'ultima, che si trova in forma quasi invariata nel frammento 96 del saggio 2 (Dio) del II volume della *Protologia* (ivi, 56-7), in cui Cusano viene contrapposto in modo analogo alla filosofia hegeliana, la quale, pensando ad un Dio siffatto (ovvero ad un essere divino meramente po-

<sup>1</sup> Ms XX, fol. 133v [264].

tenziale e diveniente dialetticamente nel corso del tempo), tenderebbe ad un vano scetticismo relativistico, in cui la verità si trasforma incessantemente da un contraddittorio all'altro: dottrina questa che è il suicidio di ogni vera filosofia.

L'attenzione prestata da Gioberti all'opera cusaniiana, sia detto per inciso, possiede inoltre una rilevanza storiografica più generale e, per gli studiosi della ricezione moderna della filosofia del '400, senz'altro più significativa: il torinese, infatti, si sofferma con perizia su un pensatore che ancora nella metà dell'800, e non soltanto in Italia, era quasi del tutto ignoto. Una vera e propria ripresa degli studi cusaniiani, com'è noto, è piuttosto recente, e risale all'ultimo ventennio di quel secolo, con i lavori pionieristici di Falkenberg<sup>1</sup> e di Übinger,<sup>2</sup> studiosi che (almeno fino a E. Cassirer)<sup>3</sup> rimasero piuttosto isolati nelle loro indagini speculative sul pensiero cusaniiano.<sup>4</sup> Gioberti, pensatore spesso definito con sarcasmo provinciale ed ai margini del dibattito filosofico europeo, proprio attraverso lo studio dell'oscuro filosofo dell'odierna Bernkastel-Kues, rischia così di avere un indiscutibile primato europeo: curiose ed imprevedibili fortune della storiografia filosofica!

C'è un altro motivo teoretico centrale in Gioberti, scaturente dal suo incontro con la filosofia del-

<sup>1</sup> *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslavia, 1880.

<sup>2</sup> *Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Würzburg, Fleischmann, 1880.

<sup>3</sup> *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlino, Cassirer Verlag, 1906; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Lipsia-Berlino, Teubner, 1927.

<sup>4</sup> Per la storia della ricezione e delle interpretazioni del pensiero cusaniiano si veda M. Moschini, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Roma, Armando, 2000.

l'infinito di Cusano, che occorre evidenziare per il suo impatto su alcune correnti della filosofia odierna: Cusano, con la sua celebre espressione *una religio in rituum varietate* e con la sua dottrina gnoseologica degli angoli di prospettazione della verità (per cui l'«occhio dell'intelletto» vede sì Dio nella sua totalità, e tuttavia sempre e soltanto *secundum angulum quantum*,<sup>1</sup> com'egli esemplifica con il celebre esempio dell'icona del Dio *cuncta videns*, offerto nel *De visione Dei* quale *manuductio* alla via mistica), è alla base di alcune tesi teologiche giobertiane piuttosto ardite, come la tanto discussa «poligonia obiettiva del vero», come ha suggerito G. Santinello.<sup>2</sup> Secondo questa dottrina,<sup>3</sup> vi sarebbero tante religioni e tante «determinazioni opinabili» dell'idea intuita e rivelata di Dio quanti sono gli spiriti finiti

<sup>1</sup> «Unum omnes respicientes, variis modis id ipsum expresserunt»: N. CUSANO, *De filiatione Dei*, in *Opuscola* I, a cura di P. Wilpert, in *Opera omnia*, cit., vol. IV, 1959, p. 57.

<sup>2</sup> Cfr. nota I, p. 74.

<sup>3</sup> Su questa dottrina giobertiana, affermare la multilateralità dell'idea di Dio, si soffermerà non a caso G. Gentile, con il suo tentativo d'inverare la religione cattolica nel proprio radicale immanentismo filosofico, l'attualismo, che egli vedeva discendere direttamente dalla poligonia giobertiana, liberata però dal «residuo dogmatico» dell'intuizione ontologica e dalla corrispondente passività iniziale (essenzialmente anti-idealistica) dello spirito creato. Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 214-5. Del Noce ritiene che il progetto gentiliano di una riforma religiosa consisteva nel spingere «a tal punto l'elemento religioso dell'hegelismo, da portarlo a realizzare un cattolicesimo purificato da elementi mitici, e a tal punto il momento laico da sopprimere ogni al di là inteso alla maniera di altra e trascendente realtà; ma [...] questo oltrepassamento era possibile soltanto attraverso il ripensamento del pensiero di Hegel a partire dalla tradizione italiana [innanzitutto Gioberti]. È perciò l'elemento cattolico a render chiara la distinzione tra Gentile e Hegel». Detto altrimenti, prosegue Del Noce, «Gentile poteva continuare a sentirsi cattolico, in nome della tesi della poligonia [giobertiana]; il permesso di sentirsi, e poi di dirsi tale, gli veniva da quel lontano padre spirituale che era l'abate Gioberti» ivi, p. 211.

che ad essa si volgono per comprenderla riflessivamente, senza che con ciò venga in alcun modo meno l'unicità assoluta della verità, in se stessa infinita ed ineffabile. Lo stesso cattolicesimo, conformemente alla «moltilateralità soggettiva» dell'Ida, scrive Gioberti nella *Riforma cattolica*, «è adatto a tutte le menti, che è quanto dire a tutti i gradi dell'esplicamento dello spirito umano» (*Rc*, 93); esso «è l'unico sistema. È un sistema personificato, ideale, universale, centrale, moltilaterale, obbiettivo», mentre lo «spirito umano è un punto della circonferenza» (ivi, 76), la cui ampiezza prospettica ed angolatura dello sguardo – essendo l'Ida quasi il «centro in cui si appuntano i raggi del circolo», pigliante «verso ciascun punto della circonferenza una relazione diversa» (*DBI*, 43) – mutano secondo la particolare posizione assunta su di essa.

Ora, la teorica giobertiana della poligonia infinita dell'essere, secondo cui la molteplicità indefinita delle «opinioni scientifiche» (costituenti «il lembo variabile, la scorza, il capillizio mutabile del centro e nocciolo rivelato e immutabile» dell'idea di Dio) «non scema» in alcun modo l'unità del vero dogmatico ed intuitivo (esso infatti rimane, quale «fonte mai esausta d'intelligibilità», alla base di ognuna di queste apprensioni approssimative dell'unico vero), come ha ripetuto V. Mathieu in un recente convegno in onore di G. Riconda, è poi stata d'impulso decisivo – in modo autonomo, parallelo ed alternativo rispetto agli sviluppi dell'ontologia ermeneutica di M. Heidegger, ripresa recentemente da H.G. Gadamer – per un preciso indirizzo dell'ermeneutica contemporanea.<sup>1</sup> Si tratta

<sup>1</sup> Cfr. *Ermeneutica e scienza umanistica*, in Atti del Convegno *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico* (Torino, 10-11 maggio 2001), a cura di C. Ciancio, G. Cuozzo, A. Mina, A. Poma, F. Tomatis, Roma, Città Nuova, 2003, p. 38.

precisamente di quella dottrina ermeneutica secondo cui l'interpretazione, contro ogni deriva relativistica ed in contrapposizione al «pensiero espressivo» dell'ideologia ed a quello oggettivante dello scientismo, si caratterizza come «pensiero essenzialmente rivelativo» di una verità pensata come ontologicamente inesauribile e come «inesausto suscitatore di punti di vista» su di essa possibili (L. Pareyson, G. Riconda). La verità, detto altrimenti, secondo questa particolare accezione della teoria ermeneutica, «non si offre se non all'interno dell'interpretazione che se ne dà»; essa tuttavia, conformemente ad una «ontologia dell'inesauribile» (o, si potrebbe anche dire con Gioberti, ad una «ontologia infinitesimale»), si offre «come irriducibile, irrelativa, come istitutiva, come inoggettivabile, come inesauribile»;<sup>1</sup> dottrina questa che troverebbe così i propri precursori proprio in Cusano, nel Leibniz della *Monadologia* e, non in ultimo, proprio nella poligonia del Gioberti postumo: tappe decisive di una storia della «filosofia dell'infinito» che, volendo accogliere i suggerimenti del torinese, varrebbe forse la pena scandagliare più a fondo, contrapponendola a quella tradizione filosofica che, autorappresentandosi nei termini di una incessante e progressiva immanentizzazione della verità, vede nell'ateismo e nel «nullismo» l'esito tanto ovvio quanto necessario della razionalizzazione filosofica dei dogmi teologici fondamentali. Di fatto, dire con Gioberti il vero infinito «perché poligonico e dotato d'inesausta potenza» (*RC*, 8), significa garantirne quel noccioleto inesauribile di *sovrintelligibilità* e di *mistero* che, sebbene la lingua di ciascuno abbia «una latitudine grande nel-

<sup>1</sup> L. Pareyson, *Libertà e situazione*, in *Ontologia della libertà*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1995, p. 11.



l'interpretare», risulta assolutamente irriducibile ad ogni possibile «esegesi o interpretazione ideale» della verità. Una storia ed una teorica filosofica compiuta del «mistero dell'essere» (che è «fonte inesauribile di riflessioni filosofiche in campo ermeneutico») (Pareyson),<sup>1</sup> strettamente connessa a quella dell'infinito, a ben vedere, per Gioberti sono un compito ancora da doversi realizzare: «Ella è cosa singolare, ma vera, che in tutta la storia della filosofia, da Pitagora a Platone insino all'Hegel e al Rosmini, non si è mai atteso a ricercare, se in effetto la mente umana comprenda qualche elemento inintelligibile, la cui realtà sia pure indubitata, e quali siano le attinenze di questo principio misterioso colla facoltà conoscitiva e colle altre potenze dell'animo nostro. Certamente tutti i metafisici di polso, e gl'ingegni profondi hanno presentito e riconosciuto il mistero dell'intelligenza e delle cose; ma niuno, che io mi sappia, s'è applicato a verificare psicologicamente la nozione stessa di mistero; credendo forse che la sua intrinseca incomprendibilità si opponga ad ogni ricerca in questo proposito. Ma qual sia la ragione di questo silenzio universale della filosofia, certo si è che una lacuna così rilevante diede luogo a errori gravissimi, e che le scienze speculative piglieranno in parte un aspetto novello, ogni qual volta l'analisi psicologica del sovrintelligibile non sarà più scordata o negletta dai filosofi» (*TS II*, 33).

Tralasciando queste suggestioni forse troppo attualizzanti, esiste a proposito della dottrina poligonale giobertiana ora esposta un riscontro preciso, quasi letterale, che rimanda al pensiero cusaniano.

<sup>1</sup> IDEM, *Libertà e dialettica*, in op. cit., p. 64.

Si tratta, in particolare, di un aspetto della speculazione di Cusano che ha che vedere con il valore euristico assegnato in campo 'teologico-mistico' alle figure geometriche (le quali divengono così oggetto di un' *aenigmatica scientia*, teologica ed infinitesimale, che trasforma in simbolo del divino le rappresentazioni congetturali della nostra ragione); queste figure, riprese in parte anche da Bruno, attraverso un procedimento infinitesimale che Cusano chiama non a caso *transumptio in infinitum*, possono infatti valere quali enigmi sensibili applicabili, nella speculazione teologica, alla descrizione dei rapporti ontologici sussistenti tra finito ed infinito. Cusano, nel descrivere la distanza che separa il pensiero umano dal *Logos* divino, ricorre così alla figura della circonferenza, simbolo della *simultanea, incontracta et absoluta visio* divina, ed al poligono in essa inscritto, i cui angoli sono invece funzionali alla descrizione della «visione angolare» dei vari intelletti contratti, ciascuno dei quali comprende *suo modo* la verità a partire dall'angolo vivo ad esso proprio. Ora, «quanti più lati avrà il poligono di lati uguali», scrive Cusano, tanti più saranno gli spigoli e i punti di contatto di esso con la circonferenza che lo circoscrive.<sup>1</sup> Si può quindi immaginare un poligono d'infiniti lati e dunque d'infiniti spigoli, coincidente in ogni suo punto con la circonferenza; ora, un numero di lati e di spigoli infiniti significherebbe la collazione di tutte le prospettazioni parziali della verità in una sola «visione circolare» o «sferica», il cui angolo d'apprensione della realtà, essendo di trecentosessanta gradi, sa-

<sup>1</sup> Cfr. N. Cusano, *De theologicis complementis*, a cura di H.G. Senger, in *Opera omnia*, cit., vol. IX, 1998, pp. 25-6; trad. it. di G. Federici Vesco-  
vini in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano, Torino, Utet, 1972, p. 619.

rebbe di fatto infinito: enigma sensibile della compiutezza del sapere a cui tuttavia l'intelletto umano può soltanto approssimarsi, perché l'infinito in atto (in cui coincidono assolutamente il retto e il curvo, l'angolo minimo e l'angolo massimo) non può darsi se non in Dio, al quale soltanto è possibile conoscere compiutamente se stesso (e, ad un tempo, tutta la realtà esplicita) con un'apprensione semplicissima ed istantanea che è l'intuizione perfetta ed assoluta dell'assoluto (*absoluta visio*).<sup>1</sup> In tal senso, continua Cusano, è «come se il poligono inscritto nel circolo rappresentasse la natura umana e il circolo quella divina. Supposto che questo possa essere il poligono massimo, di cui non se ne può trovare uno più grande, tale poligono non potrebbe mai sussistere in un numero finito di angoli, ma consisterebbe nella figura del cerchio; pertanto non avrebbe una figura sua propria, sussistente di per sé e separabile anche solo intellettualmente dalla figura del cerchio». Ora, tuttavia, conclude Cusano, l'intelletto umano, «che non è la verità, non comprende mai la verità in modo così preciso da non poterla comprendere più precisamente ancora all'infinito, perché sta alla verità come il poligono sta al cerchio. Quanti più angoli avrà il poligono iscritto, tanto più sarà simile al cerchio: tuttavia, non sarà mai uguale ad esso, anche se avremo moltiplicato i suoi angoli all'infini-

<sup>1</sup> La verità nella sua precisione assoluta, afferma quindi Cusano, «è colta solo dall'intelletto divino, che è la precisione assoluta della verità. Egli solo è tutto ciò che intende ogni intelletto e che è inteso in ogni intelligibile»: *De coniecturis* a cura di J. Koch e K. Bormann, in *Opera omnia*, cit., vol. III, 1972, II, p. 171; trad. it. di G. Santinello, in Cusano, *La dotta ignoranza e Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, p. 351.

to, a meno che non si risolva l'identità con il circolo». <sup>1</sup>

Gioberti, in effetti, con evidente riferimento (sebbene implicito) a Cusano, nella *Protologia* parla di un vedere angolare (proprio dell'uomo) contrapposto a quello circolare (divino), e del processo di acquisizione della scienza come di un'approssimazione indefinita del poligono alla circonferenza (l'inesauribilità della verità, suscitatrice d'indefinite esegesi o interpretazioni ideali, essendo difatti rappresentabile come un poligono d'infiniti lati identico al circolo massimo): «La cognizione veramente in pieno delle cose è perfetta e non ci è data quaggiù; onde nelle Scritture chiamasi vedere *a faccia a faccia*. La cognizione lontana e obliqua costituisce il nostro intelligibile. È obliqua e lontana, perché veggiamo sempre le cose da uno o pochi lati e non da tutti i lati, e ne ignoriamo l'essenza. La poligonìa delle idee è infinita e quindi circolare; ma per afferrarla bisogna vedere l'idea nell'Idea e penetrare le essenze. *Onde noi conosciamo per angoli e non per circoli*, e veggiamo solo una parte della periferia, perché il centro ci sfugge. La cognizione per isbieco e obliqua è tuttavia obiettiva, perché afferra l'obbietto in sé, benché il pigli inadeguatamente» (*Pr III*, 109-10; il cors. è mio).

<sup>1</sup> *De docta ignorantia*, cit., I 3, p. 9; trad. it. cit., p. 72. Quest'espressione, afferma G. Santinello, è alla base di una nuova ricerca filosofica «che raggiungerà in Giordano Bruno la formula della Chiesa poligonica e nei Portorealisti la definizione del chiliagono come idea chiara e distinta»; essa anticipa inoltre una «nuova dialettica della speculazione intuitiva e della scienza discorsiva» che giungerà fino alla giobertiana «poligonìa obiettiva del vero»: cfr. *Unità ideale e coincidenza reale degli opposti*, in *Nicolò da Cusa*, «Atti del congegno interuniversitario tenutosi a Bressanone (21-23 luglio 1960)», Firenze, Sansoni, 1962, p. 18.

2. L'«infinito potenziale» e l'«infinito attuale». L'ontologia trinitaria giobertiana

La realtà cosmica, come si diceva, per Gioberti è immersa nel *medium* sovranaturale dell'atto creativo, da cui tutto proviene (in quanto creazione primitiva) e tutto rifluisce (come seconda creazione palingenesiaca). Questo *medium* ctisologico, che è «il fondamento della filosofia infinitesimale» giobertiana,<sup>1</sup> è un *ambitus* metessico che conferisce al cosmo il carattere d'un infinito approssimativo e potenziale, per cui esso risulta un'immagine contratta e depotenziata della monade divina, quasi «specchio finito dell'Idea infinita» (*Pr* III, 150). Il sovranaturale, scrive Gioberti, «spazia più largamente della natura, ed è il contenente di cui essa è il contenuto. È la causa, la natura è l'effetto. È il principio e il fine; la natura è il mezzo»; e tuttavia, in virtù della continuità dell'atto creativo, il «sovranaturale continua anche nel mezzo, s'intreccia colla natura e unisce il principio col fine» (*FR*, 157).

La creazione, dichiara Gioberti nella *Protologia*, «è continua, cioè perpetua e universale. Quindi [nel tempo cosmico] il lontano di tempo e di luogo a noi vicino si rinnovella», risolvendosi in un solo *continuum* temporale in cui tutto è contiguo e compresente. Penetrando con l'intuito al di sotto delle apparenze mimetiche, in cui si trova il nocciolo sovranaturale della realtà (l'atto creativo, essenziante l'intera realtà e continuativo), possiamo così avere «sotto gli occhi i principi del mondo e le cosmogonie delle nubilose [...]»; per tale ragione, conclude Gioberti, «tutto è in tutto, come

<sup>1</sup> Ms XV, fol. 274v [152r] (cfr. *TMU*, 401).

dice Anassagora», e come dopo di lui ha spesso ripetuto Cusano (*Pr IV*, 217) – ed è interessante a questo proposito che il passo della *Dotta ignorantia*, in cui viene espressa questa dottrina del *quodlibet in quolibet*, compreso il relativo riferimento ad Anassagora (che è dunque dello stesso Cusano), sia stato da Gioberti trascritto nella silloge degli *excerpta* dedicati al filosofo di Cusa.<sup>1</sup>

Ora, ribadisce Gioberti in un altro frammento, se si osserva con occhio attento la realtà mimetica del mondo, in virtù della presenza continua della forza creatrice divina, «in tutta la natura, cioè in ciascuna parte di essa, vi sono delle forze latenti e legate, che non si spiegano nell'ordine attuale dell'universo. Lo spiegamento, l'esplicazione, l'attuazione di tali forze fatte per opera dell'atto creativo è un *miracolo*. Ogni cosa è dunque <pregna> [*sed* piena] di miracoli, ha in sé la virtualità del miracolo. L'azione taumaturgica non è dunque esterna, non ha d'uopo di concorso esterno, e rampolla dall'interna costituzione di ogni essere»,<sup>2</sup> in quanto essenzialmente compenetrato dall'azione creatrice di Dio. Le vicende cosmiche, scrive Gioberti in un altro passo concernente la «Teologia infinitesimale», in virtù della presenza costante di questo «sviluppo logico dell'idea di creazione» nelle alterne vicende mimetiche del tempo e nel divenire apparentemente casuale della natura, dal punto di vista della metessi (che è il «sustanzioso della storia», la sua partecipazione costante al progetto creativo divino), «è un miracolo continuato [...]». La radice, l'«intimo» [*sed* interno] della natura è [...] sempre il miracolo (atto creativo). Onde per

<sup>1</sup> Ms XX, fol. 120r [237]; cfr. N. CUSANO, *De docta ignorantia*, cit., II 5, p. 76.

<sup>2</sup> Ms XV, fol. 136r [14r] (cfr. *TMU*, 258).

questa parte il miracolo è come il continuo (l'intrinseco del tempo e dello spazio) e la natura ne è il discreto (l'estrinseco)». <sup>1</sup> Per scorgere l'essenza sovranaturale della realtà, dichiara inoltre Gioberti, basta rimuovere l'«invoglia mimetica» che l'avvolge come una scorza opaca e sensibile, quasi cristallizzazione temporanea di quella continua attività produttiva in cui si esplica l'inesausta fecondità dell'Idea fattrice: il discreto, continua il torinese, «è il limite, il termine del continuo. Rimuovi il limite del discreto, verbigravia, del tempo, e hai l'immanenza, che esclude ogni successione. Rimuovi i limiti del pensiero umano, e l'avvenire diventa presente né più né meno del passato; giacché il passato è presente verso l'intelletto [...]. Rimuovi i limiti del senso, e il passato diverrà presente anche sensatamente; ciò che non è ora. Togli il limite dal moto, e il moto diverrà infinito e quindi identico alla quiete. – Il sovranaturale non è dunque altro che la rimozione dei limiti della natura. Il sovranaturale è la palingenesia; la quale sarà l'illimitazione del cosmo», <sup>2</sup> a cui i processi della natura e le vicende della storia tendono indefinitamente.

L'eternità palingenesiaca, afferma quindi Gioberti, è già presente virtualmente nel *continuum* metessico che attraversa il tempo e la storia mondana, in cui si dispiega (al modo di un miracolo continuo) l'infinita attività produttiva dell'Idea fattrice; essa è dunque «un futuro che abbraccia il passato e tutti i tempi» (*FR*, 139), complicandoli nella sua assoluta unità sovratemporale, che è la presenza costante dell'idea infinitesimale di creazione: quando il secondo ciclo creativo, alla fine

<sup>1</sup> Ivi, fol. 131v [9v] (cfr. *TMU*, 260).

<sup>2</sup> Ivi, fol. 126r [4r] (cfr. *TMU*, 248).

dei tempi, sarà perfettamente attuato (la realtà contratta avendo raggiunto nella propria *conversio* all'Uno la «fine-principio» dell'intera creazione), «ciò che è successivo nella forma del tempo apparirà simultaneo e coesistente nell'eterno. Il tempo [allora] vestirà la forma dello spazio. La culla si vedrà vicina alla tomba. La vita intera d'un uomo apparirà a un tratto come una pianta annosa che talisce alla base e si dissecca alla cima».<sup>1</sup>

L'atto creativo, a ben vedere, è quel *fattore assoluto e divino* che – in quanto potenza infinita  $\infty$ , la quale «risponde al Massimo ed al Minimo [assoluti] di Cusano» (cfr. *Pr III*, 151) –, funge da moltiplicatore originario per quei tipi intelligibili (o *rationes aeternae*) che sono il modello trascendente delle esistenze create, custoditi da tutta l'eternità nel *Verbum* divino. Ogni ente creato, da questo punto di vista, è un'idea archetipa elevata a quell'esponente infinito che è l'atto creativo, mediante cui Dio chiama all'esistenza ciò che ancora non è e che giace involuto negli arcani impenetrabili del suo abissale pensiero creativo. Tuttavia, benché compenetrato fin nelle viscere della propria essenza da quel fattore infinitesimale, l'esistente, proprio in quanto creato e distinto ontologicamente da Dio, per esistere finitamente deve essere filtrato attraverso il prisma spazio-temporale del Cronotopo (quasi «specchio di forma irregolare e a più facce», posto tra l'essere assoluto ed il mondo contratto) (*Pr I*, 267), la cui peculiarità è quella di poter rappresentare ontologicamente l'infinito soltanto nell'esperienza frammentaria e discreta della successione temporale e della molteplicità sincronica dei rapporti sussistenti tra le esistenze

<sup>1</sup> Ms XXIV, fol. 1113r.



mondiali (la metessi). L'unità semplice dell'Idea, scrive Gioberti nella *Protologia*, «si sparpaglia e passa da stato d'intelligibile assoluto a quello d'intelligibile relativo, mediante l'azione creatrice» (*ibid.*), dando luogo alla molteplicità delle categorie logiche finite (la metessi ideale) e delle esistenze reali contingenti (la metessi reale). In tal senso, i vari enti di fatto esistenti e «i vari concetti e veri scientifici sono una divisione del Logo fatta dall'atto creativo» (ivi, 109), ovvero «una frattura subbiettiva dell'Idea unica» (ivi, 272): una frammentazione mediante cui l'Idea «dalla sua unità infinita erumpe al di fuori, e individuasi nel finito [...]» (ivi III, 142), pur tendendo essa indefinitamente alla propria ricomposizione approssimativa attraverso la «tela logica» delle relazioni reciproche sussistenti tra i «brani di Logo» (le idee) individuati finitamente. In tal senso, prosegue Gioberti, «Dio è l'Idea pura, l'idea delle idee, il tipo assoluto, l'archetipo. Questo archetipo è uno e infinito in sé stesso; individuato finitamente e pluralmente è il cosmo. Il processo di questa individuazione è la dialettica reale. Ma l'Idea limitandosi e moltiplicandosi come realtà creata si limita e moltiplica anche come cognizione. Quindi dall'Idea nascono le idee, e dall'Archetipo i tipi, cioè gli schemi. Ogni schema è un frammento dell'Idea, in quanto questa si travasa nella creazione» (ivi II, 313).

Ora, se ogni singolo ente creato, in virtù di quel moltiplicatore infinito, tende sin dall'inizio alla propria trasfigurazione infinitesimale e palingenesiaca (per cui esso troverebbe quiete soltanto nella sua identificazione finale e compiuta con Dio, l'atto puro o metessi assoluta di tutto ciò che è); d'altro canto, nell'esperienza mimetica del mondo, quest'infinitizzazione del relativo (che è «l'evoluzione della mimesi per diventare metessi [...], lo

sviluppo graduato del sensibile per diventare intelligibile») (ivi II, 335), non potrà mai passare pienamente all'atto. Il secondo ciclo creativo, per meglio dire, nella successione temporale mondana, non potrà mai aver fine, comportandosi l'infinito potenziale rispetto a Dio come gli asintoti, che «si accostano sempre all'iperbole senza toccarla» (RC, 195). Questo processo indefinito d'approssimazione assomiglia alle «quantità irrazionali dei matematici, che sempre scemano, mai non svaniscono» (FR, 271), e «la cui radice non può essere espressa da un numero preciso» (Pr II, 177).

Gioberti, nella *Protologia*, esponendo questa dottrina, fa uso della metafora della circonferenza e della linea retta ad essa tangente: quanto più la circonferenza è grande, più essa tende ad approssimarsi alla retta infinita, simbolo dell'infinito in atto. Ora, per quanto noi possiamo aumentare il diametro della circonferenza, non sarà mai possibile tracciarne una di cui non possa essere data una maggiore; sicché l'approssimazione delle due figure non giungerà mai all'identità perfetta, che è pensabile soltanto in Dio (l'infinito in atto), in cui centro circonferenza, corda e diametro, retto e curvo coincidono assolutamente. Quest'ordine di considerazioni, a ben vedere, è una citazione quasi letterale del capitolo XIII, libro I, della *Docta ignorantia*, il cui passo centrale è stato non a caso trascritto da Gioberti nel già citato volume XX dei suoi manoscritti inediti,<sup>1</sup> a cui segue questa considerazione: «La circonferenza è sempre men curva quanto più il circolo è grande. Dunque una circonferenza infinita dee essere retta»,<sup>2</sup> cosa che è

<sup>1</sup> Cfr. Ms XX, fol. 112r [221r].

<sup>2</sup> *Ibid.*

possibile soltanto in Dio, in cui «il centro, il diametro e la circonferenza sono identici».<sup>1</sup>

Questi pensieri cosmologici infinitesimali, ver-tenti intorno a quell'infinito potenziale che è il massimo cosmico contratto (oggetto di una più generale «Teorica dell'approssimazione» del finito all'infinito, a cui Gioberti fa qualche cenno nella *Protologia*), in ultima istanza, trovano il loro fondamento ontoteologico nella teorica giobertiana dell'infinito attuale divino. Si tratta cioè di quell'infinito intensivo e perfettamente in atto proprio dell'Idea dell'essere, nozione che fino a questo punto si era affacciata, attraverso l'enigma geometrico della circonferenza infinita identica alla retta, soltanto come concetto limite della riflessione filosofica sul cosmo come «infinito privativo», il cui carattere più proprio è quello della 'cattiva infinità' delle quantità discrete ed indefinite, sempre passibili dell'aggiunzione estrinseca di nuove unità. La svolta compiuta da Gioberti, cercando qui d'interpretare fedelmente le sue dottrine postume ed incompiute, corrisponde al passaggio da una 'Filosofia infinitesimale', che considera il cosmo come virtualmente infinito, ad una 'Teologia infinitesimale', il cui oggetto d'indagine è l'essenza impenetrabile dell'Ente, la quale soltanto (in quanto massimo incontratto ed assoluto) può essere propriamente detta 'in-finita' *actualiter*. Parallelamente a questa torsione teologica del pensiero di Gioberti, vi è poi un approfondimento della sua dottrina ctisologica, che conduce il torinese a postulare un processo d'autocreazione a Dio immanente, sul quale si fonda quello *ad extra* espresso dai due

<sup>1</sup> Ivi, fol. 132r [261r]; cfr. ivi, p. 35.

cicli creativi (protologico e palingensiaco) della formula ideale: si tratta di quella «causalità assoluta dell'assoluto [...] avente un effetto assoluto» (FR, 234), vale a dire se stesso come soggetto increato ed automediantesi infinitamente, processo d'autogenerazione immanente che può essere espresso con la formula «teogonica» *L'Ente crea l'Ente*. Dio, scrive Gioberti nella *Protologia*, «è la produttività infinita (atto puro). Produce dentro e fuori. Trinità e creazione. Ma non può far altro che sé stesso. L'atto creativo è dunque teogonico. Dio fa sé stesso infinitamente o finitamente. Infinitamente; generazione e processione delle persone divine. Finitamente; crea il mondo» (Pr II, 9).

Che cos'è dunque per Gioberti, lettore ed interprete di Cusano, l'infinito intensivo divino, strettamente connesso a questo concetto d'autocreazione assoluta?

Gioberti, nelle opere postume, parla dell'essenza ascondita divina come di un'identità o relazione assoluta in sé compiuta e totalmente in atto, «relazione infinita» la cui peculiarità è di porre da se stessa i propri termini come identici a sé, essendo essa indipendente da ogni possibile alterità ed antecedente rispetto ad ogni effettiva molteplicità. Quest'«identità identificante», ben lontana dalla vuota relazione formale dell'«A=A», statica ed inerte, è dunque un'identità dinamica e riflessiva, la cui struttura immanente è data dal circolo intratrinitario delle persone divine. Si tratta cioè, sono parole di Gioberti, dell'«organismo interno della divinità» o «interiorità concreta di Dio» (FR, 336), che consiste nella rivelazione del Padre a se stesso nel Verbo consustanziale, e ciò attraverso la processione bipolare dello Spirito santo, che è l'identità pensante dell'unità semplice del Padre e della differenza (ipostatica) del Figlio; ovvero

un'identità riflessiva in cui Dio conosce sé medesimo come questo stesso *absolutum Idem* eternamente in atto. Quest'eterno divenire immanente, in quanto circolo eterno dell'essenza dell'Ente, in cui tutto ciò che è, è già sempre passato all'atto, non implica alcuna trasformazione, nessun passaggio del divino da qualcosa che esso già è a qualcosa'altro che esso non è ancora: come dichiara Gioberti, «la circolarità in Dio è la Trinità (il Verbo vien dal Padre, e torna al Padre per mezzo dello Spirito)» (ivi, 115), la quale si articola (dal punto di vista ipostatico) nell'istantaneità intemporale di un divenire *sui generis* in cui il principio e il fine di questo processo d'autogenerazione immanente coincidono eternamente. La Trinità, detto altrimenti, consiste in quel dialettismo divino che «fa sì che Dio come Padre differisca da sé stesso, e diventi propria immagine, che è armonizzata coll'originale dallo Spirito» (*Pr* III, 17); essa «è la creazione e la dialettica interna di Dio. È creazione e dialettica infinita, assoluta, immanente, identica all'essenza ed esistenza divina»; la Trinità, rispetto alla produzione esterna del finito, «è una creazione di emanazione, e una dialettica di *medesimezza sostanziale*» (ivi, 167), in cui a rigore nulla propriamente «accade» all'essenza increata: «la Trinità è dunque un circolo eterogeneo e divino, che muove dall'omogeneità e ad essa ritorna» (ivi II, 267), quel circolo vivo e perfetto «in cui la linea rientra in sé stessa, mediante il combaciamento de' suoi estremi» (ivi, 280), i quali si risolvono così in un solo infinito in atto ed in sé perfettamente «compito».

Quest'identità, in quanto riflessiva ed autopensantesi, scrive Gioberti nella *Protologia*, è la mentalità assoluta dell'Idea, «sintesi dell'intelligente (Padre) e dell'intelligibile (Verbo)» (ivi IV, 137), che

è il divino pensiero del pensiero eterno ed intuitivo, nella cui autocoscienza (o Parola interiore) si ha la «replicazione ontologica dell'Ente su sé stesso» (ivi II, 17), mediante cui Dio si è posto da sé da tutta l'eternità nella sua quieta stabilità e «medesimezza sostanziale». Ora, quest'identità, dichiara Gioberti, è lo stesso nome misterioso di Dio con cui l'Idea si presenta a Mosé nell'«oracolo ideale» pronunciato nel rovetto ardente di Madian: *Io sono chi sono* (Ex 3,14). In questo pronunciato, infatti, traducibile nell'affermazione autologica *Io sono l'Io sono, l'essere è l'essere*, il predicato non aggiunge sinteticamente qualcosa al soggetto, bensì è l'autointerpretazione del soggetto, la sua autoesplicazione analitica,<sup>1</sup> per cui Dio, in quanto assoluto soggetto autoponentesi, «è predicato di sé medesimo» (Pr IV, 130), la perfetta identità di sé (come soggetto) con se stesso (come oggetto della relazione). In tal senso, dichiara Gioberti nell'*Introduzione*, si deve notare che in un tal giudizio «il concetto espresso dall'ultimo vocabolo non fa altro che dichiarare una proprietà inerente all'Ente stesso, come Ente» (ISF II, 170), e non qualcosa che si aggiunga estrinsecamente o sinteticamente ad esso. Si tratta dunque del «pronunciato autonomo con cui l'Ente intende e afferma sé stesso:

<sup>1</sup> Per questi aspetti teologico-linguistici dell'*Ego sum qui sum* nell'ambito della Patristica e della Scolastica si veda W. BEIERWALTES, *Deus est esse, Esse est Deus*, in *Platonismo e idealismo*, trad. it. di E. Marmioli, Bologna, Mulino, 1987, p. 53. Questo saggio offre numerosi spunti per una comprensione storica e filosofica della nascita dell'*ontoteologia*, partendo da Plotino per giungere sino a Schelling. In questo percorso secondo l'autore ha una fondamentale rilevanza l'interpretazione filosofico-teologica di Esodo 3, 14: Agostino ed Eckhart, approfondendo l'*Ego sum qui sum* in senso trinitario, sono i momenti salienti di questo processo, che porterà alla concezione di Dio come *Spirito* (l'Assoluto come mediazione di sé con se stesso, come eterno divenire dell'Essere esplicantesi nel ciclo trinitario delle persone divine).

pronunziato da cui deriva l'intelligibilità intrinseca di esso Ente, e che costituisce propriamente l'Idea» (ivi III, nota XXI, 378) come perfetta identità di sé (come Padre) con sé (come Figlio) nel divino nesso autocosciente dello Spirito (come eterna connessione dell'unità originaria, il Padre, e della sua infinita eguaglianza consustanziale, il Figlio unigenito). Gioberti, ancora nella *Protologia*, riprendendo la metafora teologica dello *speculum* su cui tanto aveva insistito proprio Cusano nel *De visione Dei* e nel *De filiatione Dei*, dichiara che nella Trinità si ha l'«estrinsecazione che il creatore fa di sé stesso, e quindi quasi la propria geminazione e moltiplicazione; come l'iterazione della voce nell'eco, della luce nel riverbero, dell'immagine nello specchio. Perciò il generato somiglia al generante, il padre al figliuolo» (*Pr* III, 31).

La teorica della Trinità, scrive Gioberti nella *Riforma cattolica*, si fonda nella relazione; «singolar cosa a dire! Ciò che pare assurdo nella Trinità è il vero filosofico più profondo»: ovvero, così prosegue il testo giobertiano, che «il relativo precede e produce logicamente l'assoluto, e non viceversa»; e che il relativo infinito, a ben vedere, non ha termini estrinseci ed «è termine a sé stesso», essendo esso quella stessa autoidentità in cui consiste la vita eternamente in atto della divina essenza. Inoltre, continua Gioberti, le relazioni divine, pur sussistendo per sé dal punto di vista personale, da quello dell'essenza «non importano termini realmente distinti», perché ogni momento ipostatico, nell'infinito in atto, è già sempre risolto in quell'autoreferenzialità (o autocoscienza) infinita che è l'identità assoluta dell'assoluto, relazione assoluta e ad un solo termine di sé con se stesso. Ora, dichiara ancora Gioberti, «i teologi moderni ripetono questa teorica senza capirla: essi danno nella considerazione di

Dio, una precedenza logica all'unità assoluta verso la trinità relativa. Laddove il contrario ha luogo, e l'unità in Dio segue logicamente la Trinità delle persone. L'unità della natura ed essenza divina non è altro che la triplicità delle relazioni unite insieme e formanti termine a sé stesse. Infatti le relazioni intrinseche, escludendo i termini, non nascono dall'assoluto, ma lo formano. In ciò versa l'interità della Triade [...]. Dicesi Dio *unitrino* e male»; Cusano definisce al contrario Dio come *trinuno*, «perché [nell'infinito] la triade precorre all'unità. L'unità infatti non è altro che un risultato del relativo infinito e destituito di termini. Tre è uno, ogni qual volta tre non è un composto di unità finite e terminali e preesistenti, ma risiede in una mera relazione. Se io dico uno, due, tre, i termini precedono la relazione e non vi è che unità di aggregato; ma se io dico tre senz'altro, esprimo con tal voce una relatività una e sostanziale. *Il Primo di Dio non è dunque l'unità ma la trinità*» (FR, 255).

La circuminsessione trinitaria delle persone divine, in quanto autoctisi assoluta con cui l'Idea, da tutta l'eternità, genera se stessa nella pura immanenza triadica dell'essenza infinita totalmente in atto, è per Gioberti l'istante senza tempo in cui tutto ciò che può essere o divenire è da sempre raccolto *compliciter* prima di ogni sua effettiva esplicazione nelle tre estasi temporali di passato, presente e futuro; essa è la concentrazione intensiva dell'eternità in atto in cui il Padre (che è «il passato più remoto di ogni profana memoria»), generando il Figlio (da sempre *adveniente*) come identico a sé nella sostanza, è già sempre tornato su di sé, attraverso il *nexus* amoroso dello Spirito, per conoscersi riflessivamente come questa stessa perfetta autoidentità, in cui vige *un eterno presente* epurato da ogni successione temporale. Le divine ipostasi, se-



condo il torinese, sono così rappresentabili enigmaticamente come i momenti intemporalmente del divenire immanente dell'essenza divina, ciascuno dei quali, risolvendosi circolarmente l'uno nell'altro, è uno stesso ed identico *nunc* intemporale che è in atto tutto ciò che esso può essere (secondo la definizione cusana di Dio come *absolutum Posset*). Dio, cioè, divenendo eternamente nell'anello della sua essenza perfettamente compiuta e conchiusa in sé, non passa dall'uno al due al tre, come procede il pensiero discorsivo umano, per cui il tre è il risultato dell'aggiunzione estrinseca delle tre unità discrete «uno uno uno»: l'assoluto, ben diversamente, è quell'unità originaria in se stessa triadica (o quella triade che è in se stessa perfetta unità) dalla cui autorelazione, che è l'identità riflessiva di sé con se stessa, derivano simultaneamente i termini infiniti di quella medesima relazione (assoluta) di sé con sé medesimo come essenzialmente non-altri da sé; e ciò nell'immediatezza dell'attimo senza tempo dell'eterna autoctisi divina, che allo stesso tempo pone la differenza (della trinità di rapporti) per risolverla nell'unità automediantesi della Monade divina. La Triunità, scrive Gioberti, è quell'«unità che si gemina e rivolge in sé stessa» (ivi I, 308), vale a dire la «replicazione ontologica dell'Ente su sé stesso» (ivi II, 17), in cui l'articolazione triadica è già sempre risolta in unità, e l'unità si è già sempre dispiegata circolarmente nell'immanenza del divino nesso trinitario delle divine ipostasi: «Come la linea retta infinita è triangolo e viceversa», scrive Gioberti tra gli *excerpta* tratti dal *De docta ignorantia*, «così l'uno infinito è trino, e il trino infinito è uno».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ms XX, 130r [257]; cfr. N. CUSANO, *De docta ignorantia*, cit., I 19, pp. 37-8.

Cusano, come si è già anticipato con quest'ultimo riferimento al suo pensiero teologico, è dunque certamente la fonte più attendibile di questi pensieri giobertiani. In particolare, la definizione cusana dell'essenza divina, echeggiante a più riprese nei brani protologici riportati, come eterno circolo di *unitas*, *aequalitas* e *nexus* in cui si autogenera intemporalmente la *trina et una aeternitas* di Dio (di cui Cusano tratta nel capitolo 8 del I libro della *Dotta ignorantia*, intitolato «De generatione aeterna»),<sup>1</sup> è stata puntualmente trascritta ed annotata dal torinese con queste parole: «È l'unità che genera l'egualità e quindi l'unità. [Essa] è la ripetizione dell'unità»; la connessione poi non è generata, «ma procede dall'unità e dall'egualità».<sup>2</sup> Cusano, nel capitolo 9 del I libro della *Dotta ignorantia* («La processione eterna della connessione»), definisce inoltre la Trinità come la relazione circolare di *unitas*, *iditas* ed *identitas*, variante terminologica che si trova non a caso sottolineata negli *excerpta* giobertiani.<sup>3</sup> Quest'ultima formulazione filosofica della divina *Triunitas*, come ha sottolineato recentemente W. Beierwaltes, conformemente alla «linea Porfirio-Mario Vittorino-Scoto Eriugena», assicura al principio dell'essere il carattere riflessivo e mobile di un'*identità identificante*. Si tratta cioè dell'«identità dell'identità e della differenza», in cui si compenetrano dialetticamente e la medesimezza assoluta della sostanza (e questo è proprio dell'unità esclusiva dell'Uno come *contradictio contradictiorum*, che si oppone radicalmente come «assoluto non-altro» ad ogni diversità ed opposizione caratterizzante il mondo spiegato), e la

<sup>1</sup> Ivi, I 8, p. 17.

<sup>2</sup> Ms. XX, 110r [217].

<sup>3</sup> Ivi, I 9, p. 18.

diversità ipostatica introdotta dalla relazione triadica ed 'inter-personale' immanente all'essenza semplicissima del divino. Proprio quest'ultima, dichiara Beierwaltes, porta un'eterogeneità e diversità *sui generis* nella stessa «relazione di medesimezza sostanziale» dell'assoluto (*Pr III*, 167), garantendo con ciò al principio dell'essere (in quanto essenzialmente unitrino) una costituzione riflessiva e cogitante che è essenziale alla definizione cristiana di Dio in termini personalistici -. Ora, proprio questo carattere d'identità identificante (che è sintesi del Medesimo e del Diverso) si è visto essere un aspetto centrale anche nell'ontologia trinitaria giobertiana, la cui concezione relazionale dell'essenza unitrina dell'Uno può essere dunque definita, come ha dichiarato per altri versi P. Prini, come «una *anàmnesi neoplatonica* nel cuore della filosofia italiana dell'Ottocento». <sup>1</sup> Ma altri riferimenti a Cusano, espliciti ed impliciti, come si vedrà tra breve, sono ancora rinvenibili nei testi giobertiani.

Cusano, in modo analogo a Gioberti, sostiene che le tre ipostasi del divino, data la cortocircuitazione infinitesimale delle relazioni intratrinarie nell'identità relazionale dell'*absolutum Unum*, si risolvono circolarmente l'una nell'altra: Dio, allora, non è più Padre che Figlio, e non è più Figlio che Spirito, in quanto nell'unità infinita ed eterna dell'essenza divina il Padre è sia Figlio sia Spirito, il Figlio è sia Padre sia Spirito, e lo Spirito è sia Padre sia Figlio; o, detto altrimenti, «Dio non è né Padre, né Figlio, né Spirito santo, ma soltanto infi-

<sup>1</sup> *L'idea di creazione in Gioberti e la dottrina barbarie dei moderni*, in AA.VV., *Atti della Giornata giobertiana* (Torino, 20 novembre 1998), a cura di G. Riconda e G. Cuzzo, Torino, Trauben, 2000, p. 20.

nito».<sup>1</sup> Questa stato di cose fa sì che Dio non possa essere nominato con nessuno dei nomi che la *ratio* umana ha a disposizione per fissare congetturalmente (in una definizione stabile) l'eterno divenire immanente proprio della divina essenza. Di fatto, ogni nome, concetto o rappresentazione razionale è in grado di restituire soltanto una delle possibili opposizioni in Dio compresenti: dire ad esempio che Dio è Padre, per Cusano, ha come immediato risvolto dialettico l'affermazione complementare che egli è anche Figlio e Spirito; ovvero che egli, in senso proprio, non è né Padre, né Figlio, né Spirito; e questo si ripete per tutte le altre definizioni congetturali che dell'infinito possono darsi.

Questa neutralizzazione reciproca dei predicati attribuibili al Dio trinuno, secondo Cusano, ha come conseguenza gnoseologica la costituzione di una *Theologia circularis* (o *in circulo*), che è l'unità di quella apofatica (negativa) e di quella catafatica (positiva), la quale né nega, né afferma qualcosa intorno a Dio, ogni attributo coincidendo nell'infinito attuale divino con tutti gli altri. In effetti, nonostante la distinzione ipostatica tra le diverse persone della divina Trinità, afferma Cusano, «il Padre è Dio in atto, il Figlio è Dio in atto, lo Spirito santo è Dio in atto; il Figlio e lo Spirito santo sono in atto nel Padre, il Figlio e il Padre sono in atto nello Spirito santo, il Padre e lo Spirito santo sono in atto nel Figlio».<sup>2</sup> Gli appellativi stessi di Padre, Figlio e Spirito santo, in quanto nomi determinati imposti dal potere discernente della *ratio*, se applicati rigidamente a Dio possono dunque ingenera-

<sup>1</sup> N. Cusano, *De docta ignorantia*, I 26, p. 55; trad. it. cit., p. 123.

<sup>2</sup> Ivi II 7, p. 82; trad. it. cit., p. 151.

re fraintendimento, facendo pensare alla coesistenza in Dio di tre infiniti realmente distinti.<sup>1</sup> I nomi in generale, afferma Cusano, «sono imposti alle cose per un atto dell'intendimento che implica un rapporto proporzionale e una distinzione»; essi, pertanto, «non possono convenire al Dio infinito, che sussiste nella sua semplicità assoluta, e che non ha rapporto proporzionale con nulla. È dunque impossibile per noi uomini definire la Trinità con un segno qualsiasi, né attraverso una rappresentazione o una definizione qualunque».<sup>2</sup> Per lo stesso motivo, dunque, noi non possiamo chiamare Dio «né uno né trino né con qualsiasi altro nome, poiché eccede ogni concetto di uno, di trino e di qualunque altra cosa nominabile; ma da lui rimuoviamo ogni nome di cosa concepibile, dato che le eccede tutte».<sup>3</sup>

Gioberti, ancora una volta, si è soffermato su queste dottrine, a sua volta riprese dal filosofo di Cusa dalle speculazioni di «geometria teologica» di Raimondo Lullo (dottrine che furono probabilmente trasmesse al giovane Nicolaus anche attraverso la medazione di Eimerico da Campo). Lullo, in particolare, rappresentava la divina *Triunitas* come un triangolo equilatero inscritto in un cerchio: i vertici del triangolo sono le persone divine, nella cui processione immanente ruotano con un moto infinito

<sup>1</sup> «Dio non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo, ma soltanto infinito», quella «presenza massima» ed indivisibile, cioè, che è *principium sine principio*: Ivi I, p. 55; trad. it. cit., p. 123.

<sup>2</sup> *Idem*, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), in Nicolai De Cusa *Opera Omnia*, cit., vol. XV, *Sermones* I, fasc. 4, a cura di R. Haubst e M. Bodewig, 1985, p. 242A; trad. it. di G. Federici Vescovini, in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano, cit., p. 685 (Il cors. è mio).

<sup>3</sup> *Idem*, *Triologus de possesset*, a cura di R. Steiger, in *Opera omnia*, vol. XII, 1973, I, pp. 49-50; trad. it. di G. Santinello in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1965, p. 277.

che, in quanto movimento massimo e minimo insieme, è la coincidenza perfetta di moto infinitamente veloce e di quiete assoluta. Ora, nel moto circolare infinito ogni punto tracciato sulla circonferenza coincide con tutti gli altri punti, riposando nell'identità compiuta del centro immobile che è la scaturigine ed il perno stabile di ogni processo ipostatico di generazione/processione. Questo neutralizzazione reciproca di ogni persona nell'altra (definita dall'*Ars* lulliana *circulatio* o *conversio*, da cui deriva l'*omnimoda coincidentia*), vale anche per tutti i predicabili di Dio, le nove *dignitates* (o *virtutes*) da cui derivano tutte le possibili definizioni che la ragione umana può adottare per fissare (in un nome) l'essenza eternamente diveniente della divinità.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il riferimento va al *Liber mixtionis generalium principiorum* di Raimondo Lullo, in cui egli rappresenta le nove *dignitates* (o *virtutes*) fondamentali del divino (*bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas* ecc.) come partizioni della circonferenza divina. La loro identificazione con la semplicità dell'essere divino, espressa da Lullo con la metafora del «mescolarsi degli attributi di Dio», può essere rappresentata mediante la risoluzione circolare (*circulatio, conversio*) di ogni principio nell'altro (*omnimoda coincidentia*) e nell'affermazione della presenza della loro totalità in ogni singolo principio: cfr. R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, p. 124; *Idem, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Treviri, Paulinus Verlag, 1952, pp. 60-8 e p. 334; IDEM, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des «Nicolaus Treverensis» in Codicillus Strassburg 84*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» (1961), n. 1, p. 45. In Cusano, tuttavia, questa figura viene per così dire dinamicizzata, diventando fondamentale per la stessa interpretazione della divina *Unitrinitas*. Per il confronto di Cusano con il pensiero di Lullo, cfr. Cod. Cus. 83 (soprattutto il fol. 94r-v), ora pubblicato da U. Roth in *Cusanus-Texte III, Marginalien*, 4. Raimundus Lullus (*Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*), Heidelberg, Winter, 1999, pp. 32-5, e 37-8, e da T. Pindl-Büchel, in *Cusanus-Texte III, Marginalien*, 3. Raimundus Lullus (*Extractum ex libris meditationum Raimundi*), Heidelberg, Winter, 1990, soprattutto p. 24 (dove degli attributi divini Lullo scrive: «Cum uno Deo convertantur et omnia sint infinita») e p. 26 (per la concezione triunitaria di Lullo: «Video Deus licet quaelibet persona sit infinita tamen non sit tria infinita sed unum divinum infinitum/ et sic de omni-

Tornando a Gioberti, tra gli *excerpta* tratti dal *De docta ignorantia* si trova questa annotazione, che fa da commento all'espressione cusana *tota est in circulo theologia* (cfr. il cap. 3 del libro II): questa dottrina, scrive il torinese, «vuol dire [...] che tutti gli attributi e le cose di Dio si legano reciprocamente fra loro, in virtù della dialettica» intratrinitaria;<sup>1</sup> l'assoluto, in quanto massimo incontratto, e l'affermazione di Gioberti può senz'altro apparire strana e paradossale, è quindi tutto ciò che può esistere contrattamente nel cosmo: «linea, trian-

bus alijs dignitatibus appropriatis/ video Deus quod si quaelibet persona esset una substantia infinita eterna etc. quod tunc essent tres dijs quod est impossibile est itaque Trinitas et unitas in Trinitate»). Nel Cod. Cus. 83 è presente, oltre a numerosi *excerpta* dalle opere lulliane, una nota sui fondamenti dell'*Ars* lulliana («Fundatur praenotata Ars»: foll. 302v-303r, ora pubblicata da R. Haubst in appendice a *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 333-8), la quale è strettamente connessa ad una precedente «Ars generalis» pseudo-lulliana (foll. 277r-303r). L'autore di entrambi gli scritti, secondo i critici più autorevoli (come lo stesso Haubst), è da individuarsi (se non nello stesso Cusano) in Heymericus de Campo, il quale forse «nella primavera del 1428 portò con se il suo allievo (Cusano) a Parigi»; oppure, in altro modo, «fece sì che egli potesse avere accesso a quelle biblioteche che gli permisero un autentico studio di Lullo»: R. Haubst, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriftenstudien in Paris*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» (1980), n. 14, p. 203. In definitiva, a proposito dei rapporti tra Cusano, Lullo ed Heymericus, si può osservare con Haubst (sebbene egli affermi che, «per una preistoria della cusana *Theologia circularis*, occorre aggiungere che anche Heymericus de Campo elaborò una simile concezione a partire da una fonte precedente, vale a dire dalla simbologia teologica del circolo di Aberto Magno»): «1. Heymericus de Campo aveva già indicato l'interscambiabilità dei principi lulliani come coincidenza. Tuttavia, almeno da questo punto di vista, al pensiero cusano della coincidenza si avvicina maggiormente Lullo; 2. In Cusano, l'espressione e il concetto, a partire dalla *Dotta ignorantia* spesso ritornante, di *Theologia circularis*, non rimanda né al *Parmenide* platonico, né ad Eckhart, bensì a Raimondo Lullo ed alla sua *Arte*»: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 68-9.

<sup>1</sup> Ms XX, fol. 117v [232r].

golo, circolo, sfera, unità, trinità, accidente, sostanza, corpo, spirito ....», ma al modo che ogni definizione che di Dio può essere data non escluda le altre. Nella *Protologia*, così pare, questo pensiero traspare in più punti della speculazione giobertiana. Esso, in particolare, è alla base di alcune inflessioni gnoseologiche della dottrina poligonale, conferendo ad essa un significato dinamico che, sulle prime, essa non sembra possedere. In effetti, scrive Gioberti, se l'infinita ruota dell'essere può esser colta approssimativamente soltanto in una varietà indefinita di «determinazioni opinabili» (che sono come tanti angoli d'apprensione visiva dell'unico vero), è perché nessuna di esse è vera assolutamente, permettendo così di escludere una volta per tutte ogni altra possibile definizione o nome del Dio ineffabile. Come per Cusano, anche per Gioberti, ogni affermazione su Dio, al cospetto della sua infinità dinamica e relazionale, si risolve così in quel «circolo dei predicabili» (o «circolazione infinita di discorsi») in cui ogni nome assegnabile all'Uno (attraverso le variazioni prospettiche che dipendono dalle coordinate spazio-temporali che di fatto individuano ogni mente contratta nella sua insostituibile apprensione del vero), risulta essere interscambiabile con ciascun'altro, senza poter mai restituire quel Verbo assolutamente ineffabile con cui Dio esprime se stesso: la sua «voix mystérieuse qui résonne au fond de notre âme» (*CP*, 100), che è «veramente ineffabile e incomunicabile, secondo l'opinione degli antichi Ebrei» (*Pr* I, 194) – e Gioberti si è soffermato sulla dottrina cusana (già dionisiana) dei «nomi divini», trascrivendo nei propri *excerpta* gran parte del capitolo XXVI del libro II del *De docta ignorantia* (intitolato «Il nome di Dio e la teologia af-



fermativa»)¹ –. Come nella *ruota della fortuna* or si è alto or basso, scrive dunque Gioberti nella *Prologia*, «così nell'evoluzione scientifica delle cose umane le verità mutano luogo e correlazione reciproca, or sono sopra or sotto» (*Pr IV*, 245), dando vita di volta in volta a nuove «topografie ideali» (o sistemi di dottrine) delle verità, nelle quali «ciò che oggi è vero rispetto al falso di ieri, diventa falso rispetto al vero di domani» (ivi *IV*, 239): «Un'idea che oggi è alla testa e ha valore di assioma, domani potrà essere alla coda e non valere che come corollario e teorema».²

Vorrei infine richiamare l'attenzione sulla seguente citazione, tratta ancora una volta dai Manoscritti di Gioberti: «Havvi una poligonia nel pensiero come nell'azione e nel mondo; giacché la poligonia è il molteplice (diversi e contarii) ed è inseparabile dal finito. In virtù di questa poligonia l'individuo, i luoghi, i secoli, si applicano ad un lato particolare. Così nell'azione vi son i paesi e i secoli, in cui predomina la religione, la politica, l'industria, le lettere ecc. – Nel pensiero ha luogo lo stesso. Ogni <uomo> [*sed* nazione], ogni secolo ha la sua idea. – L'idea dominante, appunto perché è tale, non ha d'uopo di prove; si regge da sé stessa; si chiarisce da sé; e serve di prova, quindi di criterio per gli altri veri. Quindi nasce una varietà subbiettiva scientifica secondo i tempi»,³ secondo cui un'idea, ritenuta sino ad allora vera, può essere ad un certo punto soppiantata da un'altra che un tempo appariva falsa, senza poter mettere fine a questo

¹ Ms. XX, fol. 117r [231r]

² Ms. XV, fol. 123r [1r] (cfr. *TMU*, 174).

³ *Ibid.*

processo incessante di fluidificazione continua delle singole apprensioni ed interpretazioni dell'unico vero ineffabile; sicché, scrive Gioberti nella *Protologia*, «quando [...] giusta l'evoluzione dello spirito un nuovo atto [interpretativo] vorrebbe erumpere più compito del primo, e l'opinione precedente gli si oppone; questa diventa falsa; ed è invecchiata, perché si oppone a nuova generazione. Gli si oppone non come positiva, ma come impregnata di nulla» (*Pr IV*, 246), arrestando così il cammino della scienza nella fissazione sclerotica ed antiquaria di un passato che oramai perdura soltanto «come una mummia o un cadavere» (*DBn*, 21). Quest'opinione «antischematica», in effetti, più che opporsi al nuovo in nome della verità, è un disconoscimento del carattere allo stesso tempo ineffabile ed inesauribile dell'Idea dell'essere, che non può mai essere colta pienamente da una sola definizione, per sua natura sempre parziale ed approssimativa. La verità, ben altrimenti, si annuncia in ogni dottrina come quel nucleo opaco e misterioso, mai riducibile alla piena evidenza, a cui si alimenta costantemente ogni possibile affermazione congetturale ed approssimativa della verità. La varietà delle definizioni, scrive Gioberti, è dunque «una varietà che si aggira intorno al perno di una unità immutabile» (*RC*, 94); un'unità semplice di cui, data la sua natura infinita ed inesauribile, «gli uni si appropriano una parte, gli altri un'altra» (ivi, 91): il concetto dell'Ente, scrive Gioberti nell'*Introduzione*, «è il centro, in cui si appuntano, quasi raggi, le altre nozioni, e a cui esse rispondono, quasi settori di un circolo immenso, o lati di un poligono infinito. Esso è semplicissimo, e tuttavia riunito indissolubilmente ad una moltitudine di concetti, che si accozzano in una perfetta unità obiettiva, per forma, che la molteplicità non ha

luogo, fuori del pensiero nostro e delle attinenze esteriori dell'Ente medesimo» (*ISF* II, 221). Ammettere questa pluralità delle interpretazioni, allora, non significa per nulla scadere nel relativismo: in che modo infatti, così si domanderebbe Cusano, «una virtù che è infinita potrebbe apparire [nel finito] altrimenti che nella varietà?»;<sup>1</sup> la varietà delle cose, «che sono identiche a se stesse ed altre rispetto alle altre, continua il filosofo di Cusa, manifesta come inattingibile l'inattingibile identico, poiché in esse tanto più risplende l'identico, quanto più la sua inattingibilità si esplica in una varietà d'immagini». <sup>2</sup> La dotta ignoranza, com'è evidente, è un corollario di questa dottrina; essa sottolinea come ogni interpretazione, non potendo cogliere la verità che in modo approssimativo, parziale e provvisorio, sia di per sé destinata ad essere soppiantata nel processo di avvicendamento dei veri, cioè della molteplicità delle dottrine e delle interpretazioni, ciascuna delle quali – detto con Gioberti – esprime sempre «il lembo variabile, la scorza, il capillizio mutabile» (o opinione scientifica) del «centro e nocciolo rivelato e immutabile» (l'intermità del dogma), che di per sé rimane come avvolto in un'oscurità tenebrosa. Gioberti, in un passo centrale dei suoi pensieri giovanili, fa eco anche in ciò a Cusano: «Tolta la religione, la scienza maggiore che si possa dall'uomo possedere quella è della nostra ignoranza» (*PMI*, 560).

Ora, afferma Gioberti, l'opposizione al circolo

<sup>1</sup> N. Cusano, *De dato Patris luminum*, in *Opuscola* I, cit., p. 80; trad. it. di G. Santinello in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 149.

<sup>2</sup> *Idem*, *De genesi ad litteram*, in *Opuscola* I, cit., pp. 109-110; trad. it. di G. Santinello in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, cit., p. 171.

incessante di avvicendamento dei veri è proprio dei teologi volgari, che «tolgono al cattolicesimo la sua *dialettica flessibilità*, e alla scienza cattolica i suoi progressi, la sua vita. Ne fanno una *mummia*, dura, morta, inanimata. Dal che nascono gravi danni; i quali si riducono a ciò, che la religione non è più in relazione coi tempi, coi luoghi, cogl'intelletti» (*Pr IV*, 230). Gioberti, per contro, conformemente al proprio progetto di una riforma cattolica della Chiesa, ha cercato di riconnettersi a quella fonte inesauribile d'intelligibilità che è il vero dogmatico e rivelato, da cui soltanto possono scaturire quelle infinite determinazioni opinabili dell'unico vero (sempre antico e sempre nuovo), e su cui deve fondarsi ogni autentico «progresso metessico della scienza»: la tradizione, scrive Gioberti nelle discusse pagine della *Riforma cattolica*, «non potrebbe essere viva se non contenesse i due principi d'ogni azione dialettica, come quiete e moto, stabilità e progresso, uniformità e varietà [...], il Medesimo e il Diverso» (*RC*, 42). Questa struttura duale della tradizione si fonda su uno scambio incessante tra dogma ed opinione, fede e ragione, secondo cui il pensiero filosofico non può sussistere altrimenti che come continua esplicazione del dogma; e, d'altro canto, il dogma stesso tenderebbe a irrigidirsi in tradizione morta ed a sclerotizzarsi in vero e proprio oggetto di culto antiquario se non fosse di volta in volta riattualizzato dalla singola apprensione scientifica, in cui esso si fluidifichi e rinnovi continuamente, offrendo ogni volta un nuovo lato di quel poligono infinito che è la verità: «La tradizione cattolica dee essere viva non morta. Ora la vita, universalmente, consiste nell'aumento e crescimento organico, cioè nello sviluppo, nel progresso, nell'esplicazione dei germi, nell'attuazione della potenza, nell'uscita del diver-

so dal medesimo, del nuovo dall'antico. La tradizione è il principio conservativo; ma non può essere tale, se non è anco principio progressivo; perché conservazione e progresso sono due momenti inseparabili dell'idea di forza. Ora in che modo la tradizione esercita questo ufficio perfezionativo? Mediante il suo connubio colla scienza; connubio, di cui l'ingegno è il paraninfo. Onde, come della tradizione qual conservatrice, il sacerdozio gerarchico è il ministro; così della tradizione, quale scienza progressiva e perfezionatrice, ministro è il sacerdozio estragerarchico, cioè l'ingegno; il quale può trovarsi nei chierici o nei laici promiscuamente; ma non ne' chierici come chierici; perché l'ingegno non dipende dall'ordine, ma dalla natura, e dove si trova non fa accettazione [*scil.* eccezione] di persone» (ivi, 103).



PARTE TERZA

POSTILLE ALLE OPERE ITALIANE  
DI G. BRUNI, IN *OPERE DI GIORDANO BRUNO*  
*NOLANO*, RACCOLTE E PUBBLICATE DA  
ADOLFO WAGNER IN DUE VOLUMI,  
LIPSIA, WEIDMANN, 1830

Redatte da V. Gioberti a Bruxelles in data 1835





a) *Nota introduttiva*

Al foglio 334r del XXVI volume dei *Manoscritti giobertiani* (originariamente pacco T) si trova testimonianza dello studio dedicato da Gioberti all'opera di Giordano Bruno. Il volume, di argomento vario, comprende tra l'altro *Le relazioni del Cristianesimo colla mente umana* (foll. 1-21) e la *Teorica della mente umana* (foll. 22-80, edita dal E. Solmi nel 1909 presso l'editore Bocca), tre sezioni intitolate Miscellanea (rispettivamente ai foll. 97-137, 237-266 e 336-358), ed uno Zibaldone (foll. 359-383). Si tratta di alcune postille alle opere di G. Bruno. L'opera di Bruno che Gioberti possedeva è l'edizione curata da Adolf Wagner, *Opere di Giordano Bruno Nolano*, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner in due volumi, Lipsia, Weidmann, 1830. Le postille 'filologiche' alle opere italiane di Bruno, sebbene brevi ed apparentemente di poco conto, sono idealmente integrate da annotazioni simili sparse nella postuma *Protologia*, che qui si è creduto opportuno riportare. Anche molte di queste ultime vertono su questioni squisitamente linguistiche e terminologiche, che hanno a che vedere col «modo strano e barbaro» di esprimersi di Bruno; esse, diversamente da quanto attiene alle lettere ad Ornato e alle *Postille* qui presentate, si concentrano sul solo *De la causa, principio et uno* (1584).<sup>1</sup> Queste osservazioni filolo-

<sup>1</sup> Nelle opere bruniane editate da A. Wagner, questo dialogo è l'ultimo di quelli contenuti nel primo volume, e si ritrova alle pp. 201-292.

giche, conformemente all'abbozzata 'Logologia' presente nella stessa *Protologia* (secondo cui il rapporto tra pensiero e parola è caratterizzato da corrispondenza e consustanzialità), non sono però estranee alla filosofia giobertiana. Integrando la filosofia bonaldiana del linguaggio con la 'filosofia della filologia' di Vico, Gioberti pensa in effetti che la 'sintassi' o 'grammatica generale' di una lingua corrisponda alla 'topografia' complessiva dei veri in essa sedimentati, quasi «vocabolario divino d'idee» (cfr. *Pr I*, 238-9).

Nel primo volume della *Protologia*, a proposito di Bruno, Gioberti riprende le osservazioni delle *Postille* sul termine *cotica*, osservando a questo proposito come «la mutazione delle parole indichi quella delle idee. La voce *forma* può farne prova. Essa nelle lingue moderne suona la parte accidentale e la scorza della materia, dovché presso gli antichi ne esprimeva l'essenziale (così pure la voce *idea*). Bruno l'osserva. T. I. p. 255. 256. 267» (*Pr I*, 238).

In linea con quanto detto, il frammento 47 del secondo volume della *Protologia* osserva come «il Bruno fa l'enumerazione delle varie locuzioni con cui i filosofi esprimono l'incomprensibilità e l'ineffabilità della essenza divina, T. I. p. 233. – Egli accenna fra le altre frasi: lo *specchio* e l'*enigma* di s. Paolo. – Lo specchio è la metessi assoluta; l'enigma la mimesi» (*Pr II*, 30). Il frammento successivo, maggiormente filosofico, è invece significativo anche per la dottrina dell'infinito di Cusano: «Il Bruno ammette come l'Hegel la medesimezza degli Oppositi in Dio: 'Quel che altrove è contrario et opposto, in lui è uno e medesimo, et ogni cosa in lui è medesima' T. I. p. 263. – Come Hegel, afferma che il principio di contraddizione non è a Dio applicabile. 'Non vi sonerà mal ne l'orecchio la sentenza di Eraclito, che disse tutte le cose esser uno, il quale per la mutabi-

lità ha in sé tutte le cose; e per che tutte le cose sono in esso, conseguentemente tutte le definizioni gli convengono, e per tanto le contraddittorie enunciazioni son vere;’ p. 285» (*ibid.*).

Il breve frammento 31 del secondo volume della *Protologia*, che qui si riporta soltanto per completezza, sembra invece un’osservazione marginale: «Bruni chiama l’Italia *capo e destra di questo globo*, Opere I, 222» (*Pr II*, 116).

Quello 49 verte nuovamente sull’adombramento, in Bruno, della distinzione fra mimesi (ombra delle idee, apparenza) e metessi (l’essenza infinita della realtà, la *natura naturans* di Scoto Eriugena, posta in atto soltanto in Dio) (cfr. *Pr III*, 33): «La voce *genus, genere*, (che il Bruno volta *geno*) viene da *generare* e indica che il genere è *genitore* della *specie*, cioè della apparenza, della cosa resa sensibile. Onde il Vico chiama il genere *formam qua res fiat*. (T. 2 p. 139). – Il genere è dunque la metessi iniziale o potenziale; l’Idea creatrice nell’atto primo del creato. – Il genere sommo e concreto è l’universo, cioè l’unigenito finito dell’Ingenito o Iddio, e dell’unigenito infinito» (*Pr II*, 351). Questa riflessione è parzialmente ripresa al frammento 84 del terzo volume (cfr. *Pr III*, 63).

Il frammento 219 rappresenta lo sforzo ermetico di Gioberti teso a rapportare l’ilomorfismo di Bruno alla propria dottrina della metessi primordiale del cosmo: «‘Mosé ... descrivendo la generazione de le cose comandata da l’efficiente universale, usa questo modo di dire: *Produca la terra* li suoi animali; *Producano le acque* le anime viventi; quasi dicesse: *Producile* la materia. Per che, secondo lui, il principio materiale delle cose è l’acqua; onde dice, che l’intelletto efficiente, chiamato da lui spirito, covava sopra le acque, cioè lor dava virtù procreatrice e da quelle produceva le spe-

cie naturali.' Bruno, T. I p. 276. – La metessi incoata naturale del mondo corporeo è la vita la cui cima è l'organismo. La produzione delle specie vegetative e animali dalla terra fu dunque il primo passo della trasformazione della mimesi in metessi. Fu la formazione del seme, dell'atto primo delle forze organiche. L'opificio de' 6 giorni fu dunque una Stegmogonia. Ogni giorno creativo è un progresso metessico primordiale; giacché la metessi primordiale, generatrice, cosmogonica, appartiene al primo, non al secondo ciclo. L'uscita delle specie dalla terra *inane e vacua* è l'uscita della metessi geogonica dalla mimesi. La terra nello stato di *tohu bohu* era infatti la mimesi assoluta, cioè il pieno sensibile, senza spiraglio d'intelligibile. La mimesi assoluta della terra è bene pennelleggiata da Mosé nel secondo versetto; inane, vacua, confusa, tenebrosa, informe. – Tale l'*apeiron*, la materia prima, informe, l'Ile dei filosofi; il Caos di Ovidio, di Esiodo; le tenebre prime di (*Ai margini*: Beroso?) Sanconiatone e di Manù; l'abisso di Schelling ecc.» (*Pr II*, 434).

Il frammento 4 del quarto volume ha per oggetto l'eclettismo di Bruno, da cui non sembra scostarsi di molto lo stesso «eclettismo oortodosso» professato da Gioberti:<sup>1</sup> «Il Bruni fra i moderni è il vero eclettico. Egli ammette espressamente varie filosofie, ciascuna delle quali ha un valore relativo, e l'utilità di studiarle tutte. Vedi T. I p. 258. 259. 260. 'Eccovi dunque, come non è sorte di filosofia, che sia stata ordinata da regolato sentimento, la quale non contenga in sé qualche buona proprietà che non è contenuta nelle altre'. p. 259. – Applica pure *ib.* l'eclettismo alla medicina; imagina una

<sup>1</sup> Per questa dottrina rimando al mio volume *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione di V. Gioberti alla luce delle opere postume*, Milano, Mursia, 1999, pp. 210-218.

medicina eclettica, e aggiunge che non può esser buon medico chi non è filosofo. Distingue le filosofie ordinate da regolato sentimento, che han del vero (ortodosse) da quelle che son fondate sulla sola immaginazione (eterodosse). – Il Bruni mise in pratica il suo eclettismo, poiché egli è eclettico. Ma egli è eclettico organico e non inorganico, come il Cousin» (*Pr IV*, 180).

Le postille qui presentate recano a lato l'annotazione *incomplete*, di pugno del Gioberti, che lascia intuire l'intenzione di riprendere ed estendere le brevi osservazioni pervenuteci.

b) *Criteri della presente edizione*

La trascrizione delle postille non è andata incontro a particolari difficoltà. La grafia è chiara e netta, sicuramente di pugno di Gioberti.

Non si sono riscontrati errori ed omissioni da parte di Gioberti. Si è comunque indicata di volta in volta la pagina dell'edizione delle opere di Bruno utilizzata da Gioberti, segnalando anche le varianti delle edizioni critiche italiane più recenti (A = Aquilecchia; C = Ciliberto). Tra parentesi quadre sono dunque state inserite le varianti che le edizioni critiche propongono rispetto al testo seguito da Gioberti. Dove non si tratti di una semplice integrazione, ma di una parola da espungere o di una vera e propria lezione alternativa, la parola da cancellare o da sostituire è stata contrassegnata dalle virgolette basse < > (segue, dunque, tra parentesi quadre, la variante scelta dai curatori dell'edizione critica, preceduta dalla sigla A o C, secondo l'edizione seguita).



POSTILLE ALLE OPERE ITALIANE DI G. BRUNI, 1835,  
BRUSSELLE

T. I. f. 204. *S'incota*. Forse per *s'incotica*, come abbiamo *incoticato* per *incrostato*. V.[edi] il Voc.[abolo] a *cotica* p[er] *cotenna*, per erba minuta, onde *scoticare*, e *scotennare*, come par che indichi la v.[oce] precedente *si rinverdisce*. Ovvero da *cota* a *cote*, quasi dicesse *si fa vie più cote*, e l'accenna, dicendo prima: *di simil sostanza*.

f. 211. *Luce <inaccessa>* [A, C: *inaccessa*].<sup>1</sup> Leggi *inaccessa*. Tolto dalla *lucem inaccessibilem* della scrittura, e inchiude l'idea d'una altezza inarrivabile, in contrapposto all'*abisso*, secondo l'antitesi di questo luogo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L'edizione di G. Aquilecchia, con note di G. Gentile, propone in effetti 'luce inaccessa', confermando la congettura giobertiana: cfr. G. Bruno, *Dialoghi italiani*, vol. I (*Dialoghi metafisici*), Firenze, Sansoni, 1985<sup>3</sup>, p. 186. Lo stesso dicasi per l'edizione curata da M. Ciliberto: G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, Milano, Mondadori, 2002, p. 173.

<sup>2</sup> Si tratta tuttavia, a detta di Bruno, di un'antitesi puramente logica, e

[fol. f. 258. <Disoglar il zolfo> [A: *disolar il solfro*; C: *disogliar*]. Il Wagner fa diverse conietture, e proponsi *dissalare, disvelare, divolare, distuornare*. Meglio forse *dislogare*, quasi *cangiar di luogo* sul solo trasponimento di una lettera. Modo strano e barbaro, ma da non istupire nel Bruni.<sup>3</sup>

non ontologica, essendo le coppie di opposti che qui si susseguono – materia e forma, potenza e atto, altezza e profondità, tenebra e chiarezza, magno e parvo, confuso e distinto, lite ed amicizia, dividuo e individuo, atomo ed immensità della materia – uno stesso identico principio “fisicamente indistinto et uno”: l’Uno infinito, immobile, impartibile, senza differenza di tutto e di parte, principio e principato: “Ne li doi estremi, che si dicono ne l’estremità de la scala de la natura, non è più da contemplare doi principj, che uno, doi enti, che uno, doi contrari e diversi, che uno concordante e medesimo”: *Opere di Giordano Bruno Nolano*, cit., pp. 210-211. È questa la dottrina che interessa a Gioberti (secondo cui, come scrive ancora Bruno, “tutte le cose sono in ciascuna cosa, e per conseguenza tutto è in tutto”), e che ritrova espressa magistralmente anche da Cusano: “Tutti gli opposti si presuppongono e implicano a vicenda [...]. Così la potenza implica l’atto, il soggetto l’oggetto, la quiete il moto ecc. e viceversa. La ragione si è che il tipo delle dualità opposte è l’unità ideale e infinita [l’Idea]; ora tale unità improntandosi nel finito fa sì che dei vari membri del molteplice l’uno dee implicar l’altro”: *Pr II*, 292.

<sup>3</sup> La lezione accolta nel testo dal Wagner è comunque ‘discioglier’, sebbene in nota faccia la seguente congettura: “*Dislogar* avea il testo; non so, se viziosamente. O sarebbe forse *dissalar, disvolare, divolare, distuornar?*”: *op. cit.*, p. 258. L’edizione curata da Aquilecchia propone invece ‘disolar il solfro’: cfr. G. Bruno, *Dialoghi italiani*, cit., p. 276 (cfr. anche nota 4, *ibid.*); mentre quella curata da Ciliberto ‘disogliar il solfro’, ovvero ‘divampare lo zolfo’: cfr. G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 244 (cfr. anche nota 45, p. 1061).



PARTE QUARTA

NICOLA CUSANO, *DE DOCTA IGNORANTIA*  
(1440), IN *NICOLAI DE CUSA OPERA*,  
BASILEA, HENRICUS PETRI, 1565, IN FOLIO

Trascrizione ed annotazioni di Vincenzo Gioberti



a) *Nota introduttiva*

Alle pagine 209-283 del volume XX dei *Manoscritti giobertiani* custoditi nella Biblioteca Civica Centrale di Torino (dove la numerazione delle pagine è apposta sia al lato *recto* sia al *verso*), si trovano ampi *excerpta* tratti dalla *Docta ignorantia* di Cusano. A ciò fa eccezione una sola cartella (la 251), in cui sono contenuti due brevi estratti appartenenti all'*Apologia doctae ignorantiae*. Sono presenti inoltre facciate di pagina completamente bianche (quasi tutte numerate), alcuni fogli essendo scritti soltanto sul lato *recto*.<sup>1</sup> La trascrizione ed il commento dei passi, rispetto al testo cusariano, non è sempre sequenziale, e sembra seguire ora la casualità del riscontro (nel caso in cui si sia trattato di una lettura affrettata da parte dell'esegeta), ora la consequenzialità logica del pensiero dell'interprete (e ciò ipotizzerebbe un riesame selettivo e tematico dell'opera in oggetto, sulla base di vivi e concreti centri d'interesse verificati di volta in volta sui testi).

Molti dei fogli dedicati a Cusano (più precisamente, ad ogni inizio di sezione tematica o di testi sequenziali) recano la titolazione, centrata in alto, *Cusa*, che nella trascrizione è stata espunta.<sup>2</sup> La nu-

<sup>1</sup> I fogli bianchi sono i seguenti: 109v (216), 111r-v (219-220), 113v (224), 114v (226), 116r-v (229-230), 125v (248), 126v (250), 127v (252), 131v (260); 139v (280), 142v (282).

<sup>2</sup> Fanno eccezione il 114r (229), il 126r (249), il 127r (251) e il 143r (283), in cui si trova per esteso il nome di 'Cusano'.

merazione di pagina contrassegnata da circoletto è dei bibliotecari, i quali, sotto la direzione di E. Mussa, direttore della Biblioteca Civica torinese, s'incaricarono di riordinare e rilegare i pacchi di autografi sciolti lasciati in eredità dalla Signora Lamarchia (Vincenza Lamarque-Gioberti, cugina ed unica erede del filosofo).<sup>1</sup> Vi è una seconda numerazione, apposta anch'essa sul vertice alto destro della pagina, a matita, che va dal foglio 106r al 143r (in questo caso la numerazione si riferisce soltanto al lato *recto*). Si è deciso, per facilitare un eventuale riscontro sugli originali, di trascrivere entrambe le numerazioni, nell'ordine presentato dai manoscritti: prima quella a matita; poi, tra parentesi quadra, quella definitiva dei bibliotecari (che si riferisce alla numerazione complessiva delle pagine costituenti il volume d'autografi rilegati).

La grafia dei passi trascritti cusani è di Gioberti, identica a quella delle annotazioni che seguono o s'inseriscono (a volte fra parentesi quadra) tra i lunghi estratti cusani riportati. La rilevanza delle citazioni e dei commenti mi è parsa fin dall'inizio centrale per la delineazione della genesi di alcune delle più perspicue dottrine giobertiane così come esse emergono dalle opere postume della maturità (in particolare dalla *Protologia*). Mi è stato così possibile formulare l'ipotesi di una probabile concomitanza tra la composizione di questi estratti commentati e la stesura della *Protologia*, in cui di fatto risultano numerose citazioni da Cusano (spesso le stesse rispetto a quelle riportate nella silloge di frammenti commentati in questione),

<sup>1</sup> Il pacco in cui originariamente si trovava la sezione concernente le opere di Cusano, è quello contrassegnato dalla lettera H<sup>1</sup> (prima sezione pacco H), il cui contenuto è indicato sommariamente con «Manoscritti vari: spogli e note di pubblicazioni diverse».

oppure vengono avanzate proposte teoretiche che sono di fatto 'criptocitazioni' dalla *Docta ignorantia*. Queste ultime, tuttavia, sono oramai presentate da Gioberti come sue tesi metafisico-teologiche (ciò, in particolare, in relazione alla 'teorica dell'infinito in atto', rispetto a cui Gioberti sembra aver ripreso ampiamente le argomentazioni filosofiche del «gran cardinale da Cusa», e intorno alle quali sembrava andare elaborando l'incompiuta 'Teologia infinitesimale').

b) *Criteri della presente edizione*

La pubblicazione dei passi cusariani trascritti da Gioberti è stata inserita tra virgolette basse « ». Tra parentesi quadre sono inserite le varianti che l'edizione critica del *De docta ignorantia* introduce rispetto a quella di Basilea (1565) utilizzata da Gioberti. Dove non si tratti di semplice integrazione, ma di una parola da espungere o di una vera e propria lezione alternativa, la parola da cancellare o da sostituire è stata contrassegnata dalle virgolette basse < > (in questo secondo caso segue, sempre tra parentesi quadra, la variante scelta dai curatori dell'edizione critica). Dove si tratta invece di un errore di trascrizione o di riferimento a pagina errata rispetto all'edizione di Basilea di Gioberti, il vocabolo o il numero di pagina da elidere o sostituire, oltre ad essere contrassegnato dalle virgolette basse < >, è evidenziato dal corsivo (mentre il testo emendato seguirà ancora una volta tra parentesi quadra preceduto da *sed*). Tra parentesi graffe sono state infine inserite le parole cancellate da Gioberti, che si riferiscono a correzioni e revisioni dei propri commenti o della propria trascrizione. Tra parentesi quadre, ancora, si trovano punti di

sospensione che si riferiscono ad omissioni non segnalate dall'autore. I commenti giobertiani, infine, per facilitare la comprensione del testo, sono stati trascritti in corpo maggiore, distanziandoli (anche se ciò non è risultato sempre agevole) dagli *excerpta* cusani cui fanno riferimento. Si è preferito inoltre eliminare le parentesi quadre, che, senza una ragione apparente, a volte racchiudono i commenti giobertiani.

La punteggiatura seguita nella mia trascrizione del testo è quella dell'edizione critica degli *Opera omnia* di Cusano (a cura di R. Klibansky e E. Hoffmann, Lipsia, Meiner, 1933), riveduto ed aggiunto dai curatori dell'*editio minor* dell'Accademia di Heidelberg (ai voll. 15a-b-c), di cui pure si è tenuto conto.<sup>1</sup> Il testo citato della *Docta ignorantia* è stato dunque verificato sia sull'edizione cinquecentesca di Basilea, sia sull'edizione critica edita da Meiner. Ho deciso, per facilità di reperimento dei testi, di indicare a termine di ogni citazione, tra parentesi tonda, la pagina dell'opera più recente, pur senza omettere i riferimenti di pagina propri di Gioberti.

A proposito dell'edizione completa cinquecentesca di Basilea, occorre fare alcune brevi considerazioni conclusive. Essa, anzitutto, constando di tre volumi<sup>2</sup> e di ben 1176 pagine *in folio* («per

<sup>1</sup> Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*, testo a fronte latino-tedesco, Amburgo, Meiner: vol. I, a cura di P. Wilpert e H.G. Senger, 1979; vol. II, a cura di P. Wilpert e H.G. Senger, 1977; vol. III, a cura di R. Klibansky e H.G. Senger, 1977.

<sup>2</sup> Il primo volume comprende le opere filosofiche; il secondo quelle teologiche, le prediche (sotto il nome di *Excitationes*, di cui sono presentati soltanto estratti raggruppati secondo un ordine matematico) e gli scritti matematici; mentre il terzo è occupato interamente dal *De concordantia catholica*. Si tratta, in ordine di tempo, della quarta edizione delle opere di Cusano. La prima edizione è quella curata da Mar-

doctos viros in ordinem redacta et emendata» non meglio specificati), risulta essere una riedizione dell'opera pubblicata da Jacques Lefèvre d'Étaples (Iacobus Faber Stapulensis) nel 1514, a cura di Michele Pontano e Ludovico Fidelis («uterque disciplinarum Cusae studiosissimus»), di cui pure viene significativamente ripubblicato l'elogio del Cusano posto all'inizio dell'opera.<sup>1</sup> Rispetto a quest'ultima (anch'essa in tre volumi), tuttavia, l'edizione Henricpetrina (dal nome dell'editore Sebastianus Henrichpetrus) introduce nel *corpus* di testi cusariani invariato rispetto a quella parigina (se non per la presenza di alcuni scritti matematici apparsi, insieme ad altri di Giovanni di Königsberg, o Iohannes Regiomontanus, a Norimberga nel 1533),<sup>2</sup> un indice analitico della materia (è il primo ad essere inserito nelle opere complete cusariane) ed una breve biografia di

tin Flach e stampata a Strasburgo in due volumi nel 1488. Essa si fonda su due manoscritti, presenti nel fondo della Biblioteca di Cusano del St. Nikolaus-Hospital di Bernkastel-Kues (Cod. Cus. 218-219), comprendenti opere di Cusano redatte e raccolte dal suo segretario Petrus Erkelenz per la prima edizione delle opere complete di Cusano (è da notare che, tutte le altre edizioni 'complete' cinquecentesche, direttamente o indirettamente, si fondano su questi autorevoli manoscritti, recanti correzioni di mano dello stesso Cusano). La seconda è quella impressa nel 1502, presso l'editore Benedetto Dolcibelli ed a cura di Orlando Pallavicino, chiamata anche edizione di Cortemaggiore, prendendo il nome dal luogo di stampa (Corte Maggiore, o Castrum Laurum, presso Piacenza); la terza è appunto quella del Lefèvre, del 1512, pubblicata da Iodocus Badius Ascensuis. Per la storia delle edizioni si veda l'*Appendice* di R. KLIBANSKY all'*editio minor* della *Docta ignorantia*, vol. III, soprattutto il paragrafo II (*Le edizioni a stampa del XV e XVI secolo*), pp. 229-240.

<sup>1</sup> Cfr. a questo proposito la *Prefazione* all'edizione latina della *Docta ignorantia* (Bari, Laterza, 1913) di P. ROTTA, in particolare le pp. XXXIV-XXXVII e XLI-XLII.

<sup>2</sup> Si tratta del *Quadratura circuli* (1450), del *Dialogus de circuli quadratura* (1457), della *Declaratio rectilineationis curvae* (?) e del *De una recti curvique mensura*.

*Vincenzo Gioberti*

Cusano tratta dal *Catalogus* di Giovanni Trit-  
tenham (o Trithemius).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum sive illustrium virorum usque ad annum Domini 1494*, Magonza, apud Petrum Tridberg, 1494.



[fol. 206r (209)]

NICOLAI DE CUSA OPERA. BASILEA 1565, IN FOLIO

[fol. 107r (211)]

*Del massimo.*

«Maximum [autem] hoc dico, quo nihil maius esse potest. Abundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil <illi> [sibi] opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil <ei> [sibi] opponitur, <cum eo> [secum] simul coincidit minimum; quare <est> [et] in omnibus. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia» (I 2, 7).

È Dio (*De docta ign.*, I 2, pag. 2). Il mondo è l'unità contratta in pluralità (*ibid.*).

Cristo è l'unione dell'unità assoluta e della contratta (*ibid.*) [Vincolo del finito e dell'infinito].

nito: è il mediatore, l'atto creativo concreto e individuato].

[fol. 107v (212)]

Cap. 4 del I libro *De docta ignorantia; Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur; cum quo minimum coincidit.*

«Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest; omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, <inter> [intra] se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur, maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum; quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est [108r (213)] minimum maximo coincidere» (I 4, 10).

Il massimo e il minimo sono ambi superlativi; dunque identici.

«Oppositiones igitur hi[i]s tantum, [quae] excedens admittunt et excessum, et hi[i]s differen-

ter conveniunt; maximo <absoluto> [absolute] nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est; et omne id, quod concipitur non esse, non magis non est quam est. Sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum; et ita maxime hoc, quod est minime ipsum. Non enim aliud est dicere ‘Deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux’, quam ita ‘Deus est maxime lux, <qui> [quod] est minime lux’. Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibile actu ... Hoc <autem> [sed omnem] nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio [109v (214)] combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis manifesta <ab ipsa> [a] natura fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit». Ivi, pagg. 3-4 (I 4, 10-11).

[fol. 109r (215)]

«Unitas dicitur quasi <ontitas> [ὄντιάς] ab ὄν Graeco <vocabulo>, quod Latine ‘ens’ dicitur; et est unitas [quasi] entitas». *De docta ign.*, cap. 8, pag. 6 (I 8, 17).

*Trinità.*

La Trinità pitagorica consiste nell'unità, egualità e connessione; che sono uno; *De docta ign.* I, 7. *De trina et una aeternitate*, pagg. 5-6 (I 7, 14-16).

Cap. 8, *De generatione aeterna.*

È l'unità che genera l'egualità e quindi l'unità; pag. 6. È la ripetizione dell'unità.

Cap. 9. *De connexionis aeterna processione.*

La connessione non è generata, ma procede dall'unità e dall'egualità.

«Si [igitur] ab hoc pronomine, quod est id, formatum esset hoc vocabulum, quod est iditas, ut sic dicere possemus 'unitas, iditas, identitas', <ita ut> relationem quidem faceret iditas ad unitatem, identitas vero iditatis et unitatis designaret connexionem, satis propinque Trinitati convenirent».

Ecco il Padre, il Figlio e lo Spirito; pagg. 6-7 (I 9, 18).

[fol. 110v (218)]

*Ibid.*, cap. 10; *Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia.*

L'unità è di necessità trina. «Videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere. Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non <adicias> [adicias] ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis. Si <et> enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae sine istis correlationibus tribus nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit. Unitas enim non nisi trinitas est; nam dicit indivisionem, discretionem et connexionem... Maxima igitur unitas non aliud est quam divisio, discretio et connexio»; pag. 7 (I 10, 20-21).

[fol. 112r (221)]

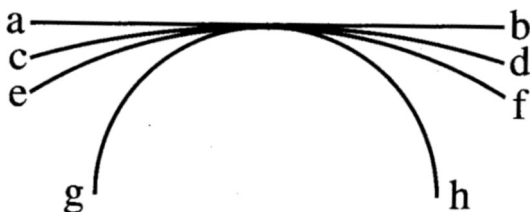
*Matematica filosofica.*

*De docta ign.* I, 13 ; *De passionibus lineae maximae et infinitae.*

«Si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphaera ; et pariformiter, si esset sphaera infinita, illa esset circulus, triangulus et linea; et ita de triangulo infini-

to atquae circulo infinito idem dicendum est»; pag. 9 (I 13, 25-26).

Prove. La circonferenza è sempre men curva quanto più il circolo è grande. Dunque una circonferenza infinita dee esser retta. Esempio di pag. 9:



La linea infinita è in atto ciò che è la finita in potenza. Ora la linea non in potenza è infinita; è circolo e triangolo e sfera, potendosi con essa descrivere queste figure. Dunque la linea infinita è tuttociò in atto; pagg. 9-10 (I 13, 25-27).

[fol. 112v (222)]

Cap. 14; *Quod infinita linea est triangulus.*

«[...] iam constat non nisi unum possibile esse maximum et infinitum. Deinde constat (quoniam omnia duo latera cuiuslibet trianguli simul iuncta tertio minora esse non possunt) trianguli, cuius unum latus est infinitum, alia non esse minora. Et quia quaelibet pars infiniti est infinita, necessarium est <omnis trainguli> [omnem triangulum], cuius

unum latus est infinitum, alia pariformiter esse infinita. Et quoniam plura infinita esse non possunt, transcendenter intelligis triangulum infinitum ex pluribus lineis componi non posse, licet sit maximus verissimus triangulus, incompositus et simplicissimus; et quia verissimus triangulus <est>, qui sine tribus lineis esse nequit, erit necessarium ipsam unicam infinitam lineam esse tres et tres esse unam simplicissimam. Ita de angulis, quoniam non erit nisi angulus unus infinitus, et ille est tres [113r (223)] anguli et tres anguli unus. Nec erit iste maximus triangulus ex lateribus et angulis compositus, sed unum et idem est linea infinita et angulus; ita quod et linea est angulus, quia triangulus linea» (I 14, 27-28). Altre prove pag. 10 (I 14, 28).

---

Cap. 15 ; *Quod ille triangulus sit circulus [et sphaera]*.

Provare pure che la linea infinita è una sfera; pag. 11 (I 15, 29).

[fol. 114r (225)]

*De docta ign.* II 10, *De spiritu universorum.*

«[...] natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt»; pag. 37 (II 10, 97).

«Motum, per quem est connexio formae et materiae, spiritum quendam esse, quasi inter formam

et materiam medium, quidam opinati sunt»; pag. 36 (II 10, 96).

Cusano trova la trinità nel mondo. La materia è il Padre: la forma il Figlio: il moto lo Spirito; pagg. 31-37. 1° *Potentia* (materia); 2° *Actus* (forma); 3° *Connexionis motus* (moto).

---

Ammette il moto della terra, II 11-12, pagg. 37-39 (II 11-12, 99-105).

---

«Unde erit machina mundi quasi habens <ubique> [undique] centrum et nullibi circumferentiam, quoniam [eius] centrum et circumferentia est Deus, qui est <ubique> [undique] et nullibi»; *De docta ign.* II 12, pag. 39 (II 12, 103-104).

[fol. 115r (227)]

### *Cognizione.*

L'intelletto è molto superiore alla ragione; *De docta ign.* I 24, pag. 19.

La ragione *contradictoria transilire nequit*, e perciò *non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis* (I 24, 49).

«Quare unitati pluralitas aut multitudo secun-



dum rationis motum opponitur. <Haec> [Hinc] unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo»; pag. 19 (I 24, 49).

Qui discorre del nome di Dio; pag. 18-19. Chiama Dio «unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non differt a leone et caelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt [ipsum], non secundum finitatem suam, sed complicitate ipsamet unitas maxima [?]; pag. 19 (I 24, 49).

[fol. 115v (228)]

Qui stabilisce che «nomina affirmativa (di Dio), si <ei> [sibi] conveniunt, non nisi in respectu ad creaturas conveniunt»; pagg. 19-20 (II 24, 50).

[fol. 117r (231)]

### *Teologia.*

*De docta ign.* I, 26; *De theologia negativa.*

Due teologie: l'una {positiva o} affermativa, l'altra negativa.

«Quoniam [autem] cultura Dei, qui adorandus est 'in spiritu et veritate', necessario se fundat in positivis Deum affirmantibus, hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit»; pag. 21 (I 26, 54).

Ma è anco necessaria una teologia negativa, perché senza di essa «Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura». La teologia della negazione non considera in Dio altro che l'infinità; pag. 21 (I 26, 54). Dice che rispetto all'infinità Dio «nec cognoscibilis est in hoc saeculo neque in futuro, quoniam omnis creatura <obtenebratur> [tenebra est] eo respectu, <ut> quae infinitum lumen comprehendere nequit, sed sibi solus notus est»; pagg. 21-22 (I 26, 56).

[fol. 117v (232)]

*De docta ign.* II 3.

«Tota est in circulo theologia»; pag. 27 (II 3, 72).

Ciò vuol dire, secondo Cusano, che tutti gli attributi e le cose di Dio si legano e reciprocamente fra loro, in virtù della dialettica.

*Mondo.*

Stabilisce la necessità di conoscere Dio per conoscere il mondo. «Cum [*sed* autem] causatum sit penitus a causa et a se nihil et originem atque rationem, qua est id quod est, quanto propinquius et similis potest, concomitetur, patet difficile contractionis naturam attingi exemplari absoluto incognito»; *De docta ign.* II, Proemio, pag. 22 (II Prologus, 60).

---

Stabilisce che «in respectu infinitae Dei potentiae, quae est interminabilis, universum posset esse maius»; *ibid.* II 1, pag. 24 (II 1, 65).

---

Stabilisce che nelle cose create non si può dare egualità precisa tra due oggetti; *ibid.*, pagg. 22-23 (II 1, 61-65).

---

La creatura è quasi un «Deus occasionatus, sicut accidens substantia occasionata et mulier vir occasionatus [...] quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinita finita aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse possit; ac [118v (234)] si dixisset creator: 'Fiat', et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similis»; *ibid.* II 2, pag. 25 (II 2, 68).

*Ibid.* II 4, *Quomodo universum, maximum contractum tantum, est similitudo absoluti.*

Il mondo è *maximum contractum*. «Ipsum contractum seu concretum cum [ab] absoluto omne id habeat, quod est, tunc illud, quod est maximum, maxime absolutum quantum potest <imitatur> [concomitatur]. Igitur quae ... de absoluto maximo nobis nota facta sunt, <et quae ei> ut absoluto absolute maximo conveniunt, illa contracto contracte convenire affirmamus»; pag. 27 (II 4, 73).

Così per esempio «Deus est absoluta maximitas atque unitas <absoluta>, [absolute] differentia atque distantia praeveniens atque uniens, uti sunt contradictoria, quorum non est medium; quae absolute est id, quod sunt omnia... Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, [119r (235)] ut sunt contraria; existens contracte id, quod sunt omnia; in omnibus principium contractum atque contractus finis rerum, ens contractum, infinitas contracta, ut sit contracte infinitus; in quo omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum contractum cum contracta simplicitate et indistinctione, sicut linea maxima contracta est contracte omnes figurae .... Infinitas contracta aut simplicitas seu indistinctio per infinitum descendit in <contractionem> [sed contractionem] ab eo, quod est absolutum, ut infinitus et aeternus mundus cadat absque proportione ab absoluta infinitate et aeternitate et unum ab unitate ... Contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum ... Quare quamvis sit maxime unum, est tamen illa eius unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem, simplicitas per compositi-

tionem, aeternitas per successionem, necessitas per possibilitatem et ita de reliquis ...»; pagg. 27-28 (II 4, 73-74).

[fol. 119v (236)]

*Ibid.*; «Sicut Deus, cum sit immesus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum <nec> [non est] in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte. Et quia quidditas solis absoluta non est aliud a quidditate absoluta lunae – quoniam est ipse Deus, qui est entitas et quidditas absoluta omnium –, et quidditas contracta solis est alia a quidditate contracta lunae – quia, ut quidditas absoluta rei non est res ipsa, ita contracta non est aliud quam ipsa –, quare patet quod, cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna. [Deus autem non est in sole sol et in luna luna], sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate. Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium. Propter hoc, sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates, in Platone Plato, ita universum ad omnia»; pag. 28 (II 4, 74).

*Del mondo.*

*De docta ign.* II 4. Dice che Dio creò tutto l'universo insieme, non una cosa dopo l'altra; pag. 28 (II 4, 74).

---

*Ibid.* II 5; *Quodlibet in quolibet.*

«[...] non erit tibi difficile videre veritatis illius <Anassagoricae> [Anaxagorici] 'quodlibet esse in quolibet' fundamentum fortassis altius Anaxagora. Nam cum manifestum sit ... Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso, et {nunc} constet Deum quasi mediante universo esse in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet. Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset. In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte. Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia [120v (238)] videntur quodlibet praecedere. Non igitur omnia sunt plura, quoniam pluralitas non praecedit quodlibet. Unde omnia sine pluralitate praecesserunt quodlibet ordine naturae. Non sunt igitur plura in quolibet actu, sed omnia sine pluralitate sunt id ipsum.

Non est autem universum nisi contracte in rebus, et omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id, quod est. Omne autem actu existens in Deo est, quia ipse est actus omnium. Actus

autem est perfectio et finis potentiae. Unde, cum universum in quolibet actu existenti sit contractum, patet Deum, qui est in universo, esse in quolibet et quodlibet actu existens immediate in Deo, sicut universum. Non est ergo aliud dicere 'quodlibet esse in quolibet' quam Deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in Deo... Deus est absque diversitate in omnibus, quia quodlibet in quolibet, st omnia in Deo, quia omnia in omnibus. Sed cum universum ita sit in quolibet, quod quodlibet in ipso, est universum in quolibet [121r (239)] contracte id, quod est ipsum contracte, et quodlibet in universo est ipsum universum, quamvis universum in quolibet sit diverse et quodlibet in universo diverse.

Vide exemplum: manifestum est lineam infinitam esse lineam, triangulum, circulum et sphaeram. Omnis autem linea finita habet esse suum ab infinita, quae est omne id, quod est. Quare in linea finita omne id, quod <est,> est linea infinita – ut <in> [est] linea, triangulus [et cetera] –, est [id, quod est] linea finita. Omnis igitur figura in linea finita est ipsa linea; et non est in ipsa aut triangulus aut circulus aut sphaera actu, quoniam ex pluribus actu non fit unum actu, cum quodlibet actu non sit in quolibet, sed triangulus in linea est linea, et circulus in linea est linea, et ita de reliquis ... Linea actu esse nequit nisi in corpore ... In corpore autem longo, lato et profundo omnes figuras complicari nemo dubitat. Sunt igitur in linea actu omnes figurae actu ipsa linea, et in triangulo triangulus, et ita de reliquis [121v (240)]. Nam omnia in lapide lapis, et in anima vegetativa ipsa anima, et in vita vita, et in sensu sensus, in visu visus, in audito auditus, in <imagine> [imaginatione] imaginatio, in ratione ratio, in intellectu intellectus, in Deo Deus. Et nunc vide, quomodo rerum unitas sive univer-

sum est in pluralitate et e converso pluralitas in unitate ... Quaelibet res actu existens ex eo quiescit, quia omnia in <ipsa> [ipso] sunt <ipsa> [ipsum] et <ipsa> [ipsum] in Deo Deus».

Perché il moto è il conato del mezzo verso il fine.

«Rerum etiam diversitatem et conexionem in hoc exoriri intelligis. Nam cum quaelibet res actu omnia esse non potuit – quia fuisset Deus, et propterea omnia in quolibet essent eo modo, quo <esse> possent secundum id, quod est quodlibet –, <non> [nec] potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri ... : <ab> hoc fecit omnia in diversis gradibus esse, sicut et illud esse, quod non potuit simul incorruptibiliter esse, fecit incorruptibiliter in temporali successione esse, ut ita omnia id sint quod sunt, quoniam <alter> [aliter] et melius esse non potuerunt.

Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus [122r (241)] gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet et omnia in omnibus contentantur. Postquam enim oculus non potest esse manus et pedes et alia omnia actu, contentatur se esse oculum, et pes pedem. Et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo quo potest id quod est. Et non est manus <manus> nec pes <pes> in oculo, sed in oculo sunt oculus, inquantum ipse oculus est immediate in homine. Et ita omnia membra in pede, inquantum pes immediate in homine, ut quodlibet membrum per quodlibet immediate sit in homine et homo sive totum per quodlibet membrum sit in quolibet, sicut totum in partibus est per quamlibet in qualibet.

Si igitur consideras humanitatem quasi esse



quid absolutum, impermiscibile et incontractibile, et hominem consideras, in quo est ipsa absoluta humanitas absolute et a <qua> [quo] est ipsa contracta [122v (242)] humanitas, quae est homo, est ipsa humanitas absoluta quasi Deus et contracta quasi universum. Et <si ut> [sicut] ipsa absoluta humanitas est in homine principaliter seu prioriter et consenquenter in quolibet membro aut quolibet parte, et ipsa contracta humanitas est in oculo oculus, in corde cor et ita de reliquis, et ita contracte in quolibet quodlibet, tunc secundum hanc quidem positionem reperta est similitudo Dei et mundi ...»; pagg. 28-30 (II 5, 77-78).

È lo sviluppo della dottrina aristotelica che la materia contiene potenzialmente tutte le forme.

[fol. 123r (243)]

### *Del mondo.*

*De docta ign.* II 6, *De complicatione et gradibus contractionis universi.*

L'unità dell'universo *contracta est per pluralitatem, ut sit unitas in pluralitate*. La prima unità è l'assoluta, Dio. L'universo è la seconda unità, l'unità contratta, *quae in quadam pluralitate consistit* (II 6, 79).

«Et quoniam, ut in De coniecturis ostendetur, secunda unitas est denaria, decem uniens praedi-

camenta, erit universum unum explicans primam absolutam unitatem simplicem denaria contractione. Complicantur autem omnia in denario, quoniam non est numerus supra ipsum. Quare unitas universi denaria pluralitatem omnium contractorum complicat. Et quia illa universi unitas ut principium contractum omnium est in omnibus, tunc ut denarius est radix quadrata centenarii et cubica millenarii, ita unitas universi est radix universorum. A qua quidem radice primo oritur quasi numerus quadratus ut unitas tertia, et cubicus numerus ut unitas ultima sive [123v (244)] quarta. Et est unitatis universi <quae est secunda unitas> prima explicatio unitas tertia, centenaria; et ultima explicatio unitas quarta, millenaria.

Et ita reperimus tres universales unitates <gradatim> [gradualiter] descendentes ad particulare, in quo contrahuntur, ut sint actu ipsum. Prima absoluta unitas omnia complicat absolute, prima contracta omnia contracte. Sed ordo habet, ut absoluta unitas videatur quasi primam contractam complicare, ut per eius medium alia omnia; et contracta prima videatur secundam contractam complicare, et eius medio tertiam contractam; et secunda contracta tertiam contractam, quae est ultima universalis unitas et quarta a prima, ut eius medio in particulare deveniat. Et sic videmus, quomodo universum per gradus tres in quolibet particulari contrahitur.

Est igitur universum quasi decem generalissimorum universitas, et deinde genera, deinde species. Et ita universalialia sunt illa secundum gradus suos, quae ordine quodam naturae gradatim ante rem, [124r (245)] quae actu ipsa contrahit, existunt. Et quoniam universum est contractum, tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera

non reperiuntur nisi in speciebus. Individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa.

Et in ista consideratione videtur, quomodo universalialia non sunt nisi contracte actu».

Han perciò ragione i Peripatetici dicendo che gli universaliali fuori delle cose, cioè dei singolari, non sono *actu*. Non ne segue però che siano enti di ragione.

«Universum enim quia non est actu nisi contracte <ideo est ens rationis>, ita [omnia] universalialia. Non sunt universalialia solum entia rationis, licet non reperiantur extra singularialia actu; sicut [et] linea et superficies, licet extra corpus non reperiantur, propterea non sunt entia rationis tantum, quoniam sunt in corpore sicut universalialia in singularialibus. Intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse. Quae quidem abstractio est ens rationis, quoniam absolutum esse eis convenire non potest. [124v (246)] Universaliale enim penitus absolutum Deus est»; pag. 30 (II 6, 79-80).

---

*De trinitate universi.*

È contratta, non assoluta, come quella di Dio; pag. 31 (II 7, 81).

«Est igitur unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt»; pag. 32 (II 7, 83).

«Non potest [*sed enim*] contractio esse sine con-

trahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur»; pag. 31 (II 7, 82).

[fol. 125r (247)]

*Del mondo.*

*De docta ign.* II 8; *De possibilitate sive materia universi.*

La possibilità è la materia informe degli antichi, pagg. 32-33 (II 8, 84-89).

Gli antichi ammettevano una possibilità assoluta. Questa non è se non Dio. «Possibilitas absoluta in Deo est Deus». Fuori di Dio «omnis [igitur] possibilitas contracta est; per actum autem contrahitur»; pag. 33 (II 8, 88).

«[...] cum possibilitas absoluta sit Deus, si mundum consideramus ut in ipsa est, tunc est ut in Deo et est ipsa aeternitas; si ut est in possibilitate contracta consideramus, tunc possibilitas natura tantum mundum praecedit, et non est illa possibilitas contracta [nec] aeternitas nec Deo coaeterna, sed cadens ab ipsa, ut contractum ab absoluto, quae distant per infinitum»; pag. 34 (II 8, 89).

[fol. 126r (249)]

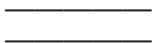
Ammette il nocciolo opaco del sole:

«[...] in sole si quis esset, non appareret illa claritas quae nobis. Considerato enim corpore solis, tunc habet quandam quasi terram centraliorem et quandam luciditatem quasi ignilem circumferentialem et in medio quasi aqueam nubem et aërem clariorem, quemadmodum terra ista sua elementa»; pag. 39 (II 12, 105).

[fol. 127r (251)]

### Ride i teologi volgari:

«Plerosque, qui se scientiam theologiae habere iactant, caecis comparavit. ‘Versantur enim paene omnes, qui <ad> theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui <ut> [uti] alii, quos sibi constituerunt auctores» ; *Apologia doctae ign.*, pag. 63 (2-3).



Dio è la coincidenza degli opposti. È la coincidenza del singolare e dell’universale, e quindi non si dee concepire né con il nostro singolare senza l’universale, né viceversa; p. 65 (9).

*Del massimo.*

*De docta ign. II 3; Quomodo maximum complicit et explicet omnia <intelligibiliter> [sed intellectibiliter].*

«Nihil dicit aut cogitari potest de veritate investigabili [...], quod in prima <veritate> [sed parte] non sit complicatum.<sup>1</sup> Omnia enim, quae cum eo ... concordant, vera esse necesse est; cetera, quae discordant, falsa sunt ... Maximum autem est, cui nihil potest opponi, ubi et minimum est maximum. Unitas igitur infinita est omnium complicatio; hoc quidem <dicitur> [dicit] unitas, quae unit omnia. <Et non solum> [Non tantum] ut unitas numeri complicatio est, est maxima, sed quia omnium; et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus, quae sunt, non nisi maximum reperitur.

Ipsa quidem unitas punctus dicitur [in] respectu quantitatis ipsam unitatem explicantis, quando nihil in quantitate reperitur nisi punctus; sicut <ubique> [undique] in linea est punctus, ubicumque ipsam diversis, ita in superficie et corpore. Nec est plus quam unus punctus, qui non aliud quam ipsa unitas infinita, quoniam ipsa [est] punctus, [128v (254)] qui est terminus, perfectio et totalitas lineae et quantitatis, ipsam complicans;

<sup>1</sup> Il testo dell'edizione di Basilea, a cui fanno riferimento i puntini di sospensione tra parentesi quadra (relativi ad una salto nella trascrizione del passo in oggetto), reca la seguente variante: «... investigabili (de qua in prima parte) quod in prima veritate non sit complicatum ...».

cuius prima explicatio linea est, in qua non reperitur nisi punctus.

Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis. Ita nunc sive praesentia complicat tempus. Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens; nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata. Praeteritum igitur et futurum est explicatio praesentis; praesens est omnium praesentium temporum complicatio, et praesentia tempora illius seriatim sunt explicatio, et non reperitur in ipsis nisi praesens. Una est ergo praesentia omnium temporum complicatio. Et illa quidem praesentia est ipsa unitas. Ita identitas est diversitatis complicatio, aequalitas inaequalitatis, et simplicitas divisionum sive discretionum. Una est ergo omnium complicatio; et non est alia substantiae, alia qualitatis [129r (255)] aut quantitatis et ita de reliquis complicatio, quoniam non est nisi unum maximum, cum quo coincidit minimum, ubi diversitas <complicata> [explicata]<sup>1</sup> identitati complicanti non opponitur. <Sicut> [sicuti] enim unitas alteritatem praecedat, ita et punctus, qui est perfectio, magnitudinem ... et ita de reliquis ... Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, <quia> [quod] ipse in omnibus»; pag. 26 (II 3, 69-70).

Qui stabilisce che *excedit* [autem] *mentem nostram modus complicationis, et explicationis*; pagg. 26-27 (II 3, 70).

«Necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare,

<sup>1</sup> Questa variante è accolta soltanto dall' *editio minor*, cit., vol. II, p. 24.

<et> hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et – ut est complicatio – omnia in ipso esse <ipsum> [ipse], et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine»; pag. 27 (II 3, 72).

[fol. 129v (256)]

Da questo capitolo si scorge che Cusano non è panteista, benché il suo linguaggio sappia spesso di panteismo, poiché egli non si fece una idea schietta della causalità assoluta, cioè dell'atto creativo.

«[...] tolle Deum a creatura, et remanet nihil; tolle substantiam a composito, et non remanet aliquid accidens et ita nihil remanet. Quomodo hoc <ipsum> possit per nostrum intellectum attingi [?] Nam quamvis accidens pereat sublata substantia, non est propterea accidens nihil»; pag. 27 (II 3, 71).

[fol. 130r (257)]

### *Trinità.*

*De docta ign. I 19, Transumptio trianguli infiniti ad trinitatem maximam.*

Come la linea retta infinita è triangolo e vi-



ceversa, così l'uno infinito è trino, e il trino infinito è uno; pag. 14 (I 19, 37-38).

«[...] videmus quod non reperimus angulum unum et post alium et tertio adhuc alium, ut in triangulis finitis, quoniam alius et alius et alius in unitate trianguli absque compositione esse non possunt. Sed unum absque numerali multiplicatione triniter est; quare recte quidem doctissimus Augustinus ait: 'Dum incipis numerare Trinitatem, exis veritatem'. Oportet enim in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria, ipsa antecederet praeveniendo; puta non oportet in divinis concipere distinctionem et indistinctionem tamquam duo contradicentia, sed illa ut in principio suo simplicissimo antecederet, ubi non est aliud [130v (258)] distinctio <et> [quam] indistinctio; et tunc clarius concipitur trinitas et unitas esse idem»: pag. 14 (I 19, 38-39).

---

*Ibid.*, cap. 20, *Adhuc circa Trinitatem, et quod non sit possibilis quaternitas et ultra in divinis.*

«Omnis [...] figura polygonia pro simplicissimo elemento habet triangularem, et illa est minima figura polygonia, qua minor esse nequit. Probatum est autem minimum simpliciter cum maximo coincidere. Sicut igitur se habet unum in numeris, ita triangulus in figuris polygoniis. Sicut igitur omnis numerus resolvitur <in> [ad] unitatem, ita polygoniae <in> [ad] triangulum. Maximus igitur triangulus, cum quo minimus coincidit, omnes figuras polygonias complectitur. Nam sicut unitas maxima se habet ad omnem numerum, ita triangulus maximus ad omnem polygoniam».

Il triangolo è il solo poligono minimo e quindi il massimo; giacché il minimo e il massimo coincidono nell'infinito; pag. 15 (I 20, 40).

[fol. 131r (259)]

Cap. 24.

«[...] quod Deus ab aeterno potuit res creare, licet eas etiam non creasset, respectu ipsarum rerum Filius dicitur. Ex hoc enim est Filius ... quod est aequalitas entitatis rerum, quas Deus facere poterat, licet eas etiam facturus non esset .... Quare, si subtilius consideras, Patrem Filium gignere, hoc fuit omnia in Verbo creare. Et ob hoc Augustinus Verbum etiam artem ac ideam in respectu creaturarum affirmat. Unde ex eo Deus Pater est, quia genuit aequalitatem unitatis; ex eo autem Spiritus sanctus, quod utriusque amor est; et haec omnia respectu creaturarum»; pag. 20 (I 2, 51).

Il Verbo è dunque l'atto creativo individuato, e Cristo l'atto creativo umanato.

[fol. 132r (261)]

*Del massimo.*

*De docta ign.* I, 18.

«Non est possibile curvum, quod recipit magis et minus, esse maximum aut minimum; neque curvum ut curvum est aliquid, quoniam [est] casus a recto. Esse igitur, quod in curvo est, est ex participatione rectitudinis, cum maxime et minime curvum non sit nisi rectum. Quare, quanto curvum est minus curvum, ut est circumferentia maioris circuli, tanto plus participat de rectitudine; non quod partem capiat, quia rectitudo infinita est impartibilis; sed linea recta finita quanto maior, tanto videtur plus participare de infinitate lineae infinitae maximae. Et sicut finita recta in hoc quod recta – in quod quidem rectum curvitas minima resolvitur – secundum simpliciores participationem participat infinitam, et curvum non ita simplicem et immediatam sed potius mediatam et distantem, [132v (262)] quoniam per medium rectitudinis quam participat: ita aliqua sunt entia immediatius entitatem maximam in <seipsa> [seipso] subsistentem participantia, ut sunt simplices finitae substantiae, et sunt alia entia non per se, sed per medium substantiarum entitatem participantia, ut accidentia»; pag. 13 (I 18, 35-36).

*Ibid.* Dice che Dio si dee chiamare con Dionigi piuttosto soprasostanziale, che sopraccidentale, perché sebbene non sia sostanza, la sostanza ne partecipa più che gli accidenti; pag. 14 (I 18, 37).

---

*De docta ig.* I, 21; *Transumptio circuli infiniti ad unitatem.*

Nel circolo infinito il centro, il diametro e la circonferenza sono identici; pag. 16 (I 21, 43).

«Vides, quomodo totum maximum perfectissime est intra omne simplex et indivisibile, quia centrum infinitum; et extra omne [esse] omnia ambiens, quia circumferentia infinita; et omnia penetrans, quia diameter infinita. [133r (263)] Principium omnium, quia centrum; finis omnium, quia circumferentia; medium omnium, quia diameter. Causa efficiens, quia centrum; formalis, quia diameter; finalis, quia circumferentia. Dans esse, quia centrum; gubernans, quia diameter; conservans, quia circumferentia. Et horum similia multa»; pag. 16 (I 21, 43).

Nel massimo «non esse in ipso est maximum esse, sicut minimum est maximum. Et [est] mensura omnis circulationis, quae est de potentia in actum et redeundo de actu in potentiam, compositionis a principiis ad individua et resolutionis individuorum ad principia, et formarum perfectarum circularium et circularium operationum et motuum super se et ad principium redeuntium, et consimilium omnium, quorum unitas in quadam circulari perpetuitate consistit ... Omnis theologia circularis et in circolo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem [133v (264)] verificentur circulariter; ut summa iustitia est summa veritas, et summa veritas est summa iustitia, et ita de omnibus»; pagg. 16-17 (I 21, 43-44).

Cusano ripete (*ibid.*, <cap. 21-22>) e spesso che *maximum omnem anteire oppositionem*; <pagg. 16-7I> [*sed cap. 22, pag. 17*] (I 22, 45).

*Ibid.*, cap. 22; *Quomodo Dei providentia contradictoria unit.*

«[...] quoniam ex prioribus manifestum est Deum esse omnium complicationem, etiam contradictoriorum, tunc nihil potest eius effugere providentiam»; pag. 17 (I 22, 44).

Lo prova coll'esempio della natura del genere, in cui si complicano tutti gli individui e le differenze; pag. 17 (I 22, 45).

---

*Ibid.* I, 23; *Transumptio sphaerae infinitae ad actua-lem existentiam Dei*, pag. 18 (I 23, 46).

*Ibid.* I, 24.

Dio è «maximum simpliciter, cui nihil opponitur»; pag. 18 (I 24, 48). Lo ripete spesso. Onde dice che Dio precede le opposizioni (ma le precede in atto, non in potenza come i panteisti egeliani).

[fol. 134r (265)]

*Del massimo.*

De docta ign. I, 17.

«Linea finita est divisibilis et infinita indivisibilis, quia infinitum non habet partes, in quo maximum coincidit cum minimo. Sed finita linea non est divisibilis in non[-]lineam, quoniam in magnitudine non devenitur ad minimum, quo minus esse non possit, ut superius est ostensum. Quare finita linea in ratione lineae est indivisibilis; pedalis <enim> linea non est minus linea quam cubitalis. Relinquitur ergo, quod infinita linea sit ratio lineae finitae. Ita maximum simpliciter est omnium ratio. Ratio autem est mensura. Quare recte ait Aristoteles in *Metaphysicis* primum esse metrum et mensuram omnium, quia omnium ratio» (I 17, 33).

In questo senso, secondo Dionigi, Dio è l'essenza e ragione eterna delle cose.

«Plato [qui,] – ut refert Chalcidius [-] in *Phaedone* <-> dixit unum esse omnium rerum exemplar sive ideam, uti in se est; in respectu vero rerum, quae plures sunt, plura videntur exemplaria. [134v (266)] Nam cum lineam bipedalem et aliam tripedalem et sic deinceps considero, duo occurrunt: scilicet ratio lineae, quae est in utraque et omnibus una et aequalis, et diversitas, quae est inter bipedalem et tripedalem ... Manifestum autem est in infinita linea non esse aliam bipedalem et tripedalem; et illa est ratio finitae. Unde ratio est una ambarum linearum, et diversitas rerum sive linearum non est ex diversitate rationis, quae est una, sed [ex] accidenti, quia non aequae rationem participant ... Probatum est superius non posse esse duo aequae similia et per consequens praecise aequaliter participantia unam rationem. Nam non est ratio in summa aequalitate participabilis nisi per maximum, quod est ipsa ratio infinita. Sicut non est nisi una unitas maxima, ita non potest esse

nisi una unitatis aequalitas. Quae quia est aequalitas maxima, est ratio omnium. <Sic> [Sicut] enim non est nisi una linea infinita, quae est ratio [135r (267)] omnium finitarum, et per hoc quod finita linea cadit necessario ab ipsa, quae est infinita – tunc etiam per hoc non potest esse suiipsius ratio, sicut non potest esse finita pariter et infinita. Unde, sicut nullae duae lineae finitae possunt esse praecise aequales, cum praecisa aequalitas, quae est maxima, non sit nisi ipsum maximum: ita <esse> [etiam] non reperiuntur duae lineae aequaliter rationem unam omnium participantes.

Praeterea, linea infinita non est maior in bipedali quam bipedalis neque minor ... Et cum sit indivisibilis et una, est tota in qualibet finita. Sed non est tota in qualibet finita secundum participationem et finitionem; alioqui[n], quando esset tota in bipedali, non posset esse in tripedali, sicut bipedalis non est tripedalis. Quare est ita tota in qualibet, quod est in nulla, ut una est ab aliis distincta per finitionem.

Est igitur linea infinita in qualibet linea tota, ita quod quaelibet in [135v (268)] ipsa. Et hoc quidem coniunctim considerandum est; et clare videtur, quomodo maximum est in qualibet re et in nulla. Et hoc non est aliud nisi maximum, cum sit eadem ratione in qualibet re, sicut quaelibet res in ipso, et sit <ipsamet> [metipsa] ratio, quod tunc maximum sit in seipso. Non est ergo aliud maximum esse metrum et mensuram omnium quam maximum simpliciter esse in seipso sive maximum [esse maximum]. Nulla igitur res est in seipsa nisi maximum, et omnis res ut in sua ratione est in seipsa, quia sua ratio est maximum»; pagg. 12-13 (I 17, 33-4).

*Ibid.* «[...] propterea magnus Dyonisius dicit intellectum Dei magis accedere ‘ad nihil quam ad aliquid’»; pag. 13 (I 17, 35).

[fol. 136r (269)]

*Del massimo.*

*De docta ign.* I, 5; *Maximum est unum.*

«Ex hiis clarissime constat maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et inominabiliter nominabile esse ... Nihil est nominabile, quo non possit maius aut minus dari, cum nomina [h]iis attributa sint rationis motu, quae quadam proportione excedens admittunt aut excessum».

Se il numero è infinito non è più numero, perché in esso il massimo e il minimo coincidono.

«Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu [...]».

Discendendo nel numero si giunge all’unità, che [è] perciò il minimo. Ora il minimo coincide col massimo. Dunque l’unità non è numero;

«Sed est principium omnis numeri, quia minimum; est finis omnis numeri, quia maximum. Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa abso-



luta maximitas, quae est Deus benedictus. Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id, quod esse potest. [136v (270)] Non potest igitur ipsa numerus fieri ... Uti numerus, qui ens rationis est fabricatum, per nostram comparativam discretionem, praesupponit necessario unitatem pro tali numeri principio, ut sine <ea> [eo] impossibile sit numerum esse, ita rerum pluralitates ab hac infinita unitate descendentes ad ipsam <sic> se habent, ut sine ipsa esse nequeant; quomodo enim essent sine esse [?] Unitas <autem> absoluta est entitas [...]»; pag. 4 (I 5, 11-13).

---

*Ibid.*, cap. 6; *Maximum est absoluta necessitas*, pagg. 4-5 (I 6, 13-14).

---

Iddio essendo massimo è tutto; linea, triangolo, circolo, sfera, unità, trinità, accidente, sostanza, corpo, spirito, ecc.; pag. 7 (I 10, 20).

---

*Ibid.*, cap. 16; *Quomodo translative maximum se habeat ad omnia, sicut maxima linea ad lineas*.

[fol. 137r (271)]

«Postquam nunc manifestum est, quomodo infinita linea est omnia illa actu infinite, quae in potentia sunt <infinita> [finitae], habemus translati-

ve in maximo simplici pariformiter, quomodo ipsum maximum est actu maxime omnia illa, quae in potentia sunt simplicitatis absolutae. Quidquid enim possibile est, hoc est actu ipsum maximum maxime; non ut ex possibili est, sed ut maxime est; <sicut> [sicuti] ex linea triangulus educitur et infinita linea non est triangulus, ut ex finita educitur, sed actu est triangulus infinitus, qui est idem cum linea. Praeterea, ipsa possibilitas absoluta non est aliud in maximo quam ipsum maximum actu, sicut linea infinita est actu sphaera. Secus in non[-]maximo; nam ibi potentia non est actus, sicut linea finita non est triangulus»; pag. 11 (I 16, 30).

«[...] ipsa (l'essenza divina) est omnium essentialium simplicissima essentia; ac quomodo omnes rerum essentialium, quae sunt, fuerunt aut erunt, actu semper [137v (272)] et aeternaliter sunt in ipsa ipsa essentia, et ita omnes essentialium <sunt> [sicut] ipsa omnium essentialium; ac quomodo ipsa omnium essentialium ita est quaelibet quod simul omnes et nulla singulariter; ac quomodo ipsa maxima essentia, uti infinita linea est omnium linearum adaequatissima mensura, pariformiter est omnium essentialium adaequatissima mensura.

Maximum enim, cui non opponitur minimum, necessario omnium est adaequatissima mensura; non maior quia minimum, non minor quia maximum. Omne autem mensurabile cadit inter maximum et minimum. Est igitur adaequatissima et praecisissima omnium essentialium mensura infinita essentia»; pagg. 11-12 (I 16, 32).

*Cognizione.*

*De docta ign.* I, 11; *Quod mathematica nos iuuet plurimum in diversorum divinorum apprehensione.*

«Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi <sanctissimique> doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem <nostrum> ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. Hoc autem, quod spiritualia – per se a nobis inattingibilia – symbolice investigentur, radicem habet ex [h]iis, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam – nobis tamen occultam et incomprehensibilem – habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum. Et quamvis omnis imago accedere videatur ad similitudinem exemplaris, tamen praeter maximam imaginem, quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut <etiam> aequalis [138v (274)] exemplari, quin per infinitum similior <atque> [et] aequalior esse possit, <ut> [uti] iam ista ex superioribus nota facta sunt».

Segue dicendo che gli astratti matematici son più propri dei sensibili a servir d'imagini, perché

«omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materiale in ipsis [h]abundantem».

Laddove gli astri sono immutabili.

«[...] nemo antiquorum, qui magnus habitus est, res difficiles alia similitudine quam mathematica aggressus est» –. Agostino e Boezio insegnano «numerum creandarum rerum 'in animo conditoris principale exemplar' fuisse»; pag. 8 (I 11, 22-23).

Ecco il Cronotopo.

---

Cap. 12; *Quomodo signis mathematicalibus sit utendum in proposito.*

«[...] quoniam ex antehabitis constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur, hinc, cum ipsum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire [139r (275)] necesse est. Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequaeant, si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, <secundo> [et] ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura {et tunc nostra ignorantia incompraehensibiliter docebitur quomodo...}»; pag. 9 (I 12, 24).

[fol. 140r (277)]

*Teorica della cognizione.*

Libro I, cap. 1; *Quomodo scire est ignorare.*

«Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens. <Ut> [Et] dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito <possint> [possunt] comparari, facile est apprehensionis iudicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur; uti haec in mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur, et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilius.

Omnis igitur inquisitio in comparativa proportionem facili vel difficili existit; propter <quis> [quod] infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est. Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit [...]. Non est igitur numerus in quantitate tantum, qui proportionem efficit, sed in omnibus, quae quovis modo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim [140v (278)] constitui et intellegi iudicabat.

Praecisio vero combinationum in rebus corporabilibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil <sciret> [*sed scire*] nisi quod ignoraret»; pagg. 1-2 (I 1, 5-6).

Cap. 3; *Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis.*

«Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est <et> [*sed ex*] hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. Maximum vero tale necessario est infinitum. Dato igitur quocumque quod non sit ipsum maximum simpliciter, dabile maius esse manifestum est. Et quoniam aequalitatem reperimus gradualem, ut unum aequalius uni sit quam alteri secundum convenientiam et differentiam genericam, specificam, localem, influentialem et temporalem cum similibus, patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint. Hinc mensura et mensuratum, [141r (279)] quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt.

Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non[-]circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos <usque> in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.

Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessi-

tate, quae nec plus aut minus esse potest [141v (280)] quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperia; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis <ad> ipsam <accedemus> [accedimus] veritatem»; *ibid.* 3, pag. <2> [sed 2-3] (I 3, 8-9).

[fol. 142r (281)]

*Sulla cognizione.*

«Sensualis cognitio est quaedam contracta cognitio, propter quod sensus non attingit nisi particularia. Intellectualis cognitio est universalis, propter quod respectu sensualis absoluta existit atque abstracta a contractione particulari; *De docta ign.* III 4, pag. 48 (III 4, 131).

---

*Della fede.*

«Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur ... Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei <complicatio> [explicatio]. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellec-

tum extenditur»; *De docta ign.* III 11, pag. 57 (III 11, 151-152).

[fol. 143r (283)]

*De docta ign.* II, 9.

Dell'anima del mondo dei Platonici. È un mezzo tra Dio e il mondo. Non è contratta come il mondo. I Platonici dicono

«eam esse explicationem mentis divinae, ut omnia, quae in Deo sunt unum exemplar, sint in mundi anima plura et distincta»; pag. 34 (II 9, 91).

È il mondo intelligibile che contiene le possibili forme di tutte le cose.

«Neque voluerunt illas formas, ut sunt in materia, esse alias ab <ipsis> [illis],<sup>1</sup> quae sunt in anima mundi, sed tantum secundum modum essendi differenter, ut in anima mundi veraciter et in se, in materia verisimiliter, non in sua puritate, sed cum obumbratione [...]»; *ibid.* (II 9, 91-92).

Quest'anima del mondo è la metessi cosmica, mista perciò a un elemento emanatistico, e all'antropomorfismo. L'*obumbratione*, cioè il mondo è la mimesi.

Cusano rigetta tale anima del mondo: non

<sup>1</sup> Anche questa variante è accolta soltanto dall'*editio minor*, cit., vol. II, p. 68.



ammette mezzo tra Dio, in cui le forme delle cose sono una sola forma infinita, e la loro realtà, cioè il mondo.

«Solus [enim] Deus anima et mens mundi est [...]»; pag. 36 (II 9, 95).



## INDICE DEI NOMI

- Agostino d'Ipbona, santo, 47, 62, 154  
 Alberto Magno, 93 n. 1  
 Alfieri V., 38  
 Anassagora, 76  
 Anselmo d'Aosta, santo, 62  
 Aquilecchia G., 107, 109 n. 1, 110 n. 1  
 Baracco G., 59  
 Battistini M., 6  
 Beierwaltes W., 84 n. 1, 88, 89  
 Berti D., 39 n. 1  
 Bertinatti G., 47 n. 1  
 Bertini C.M., 39 e ivi n. 2  
 Bodewig M., 91 n. 3  
 Boezio A.M.T.S., 154  
 Bonafede G., 6, 22 n.1  
 Bormann K., 73 n. 1  
 Calò G., 5, 6, 59 n. 1  
 Campanella T., 34, 35, 49  
 Caramella S., 17 e ivi n. 1  
 Cardano G., 49  
 Cassirer E., 67  
 Castelli E., 56  
 Celotti G., 59 n. 1  
 Ciancio C., 69 n. 1  
 Ciliberto M., 107, 109 n. 1, 110 n. 1  
 Cortese A., 6  
 Crivelli G.B., 11 n. 1  
 Cousin V., 6, 20 n. 1, 107  
 Cuozzo G., 49 n. 1, 69 n. 1, 89 n. 1, 106 n. 1  
 Dalmazzo C., 35, 37, 38 n. 3, 50  
 D'Ercole P., 51 n. 3  
 De Ocheda T., 12  
 Del Noce A., 39 n. 1, 68 n. 3  
 Demofilo (pseudonimo di V. Gioberti), 34  
 Descartes R., 43  
 Dolcibelli B., 117 n. 2  
 Eckhart J., 65, 84 n. 1, 93 n. 1  
 Eimerico da Campo, 91, 93 n. 1  
 Erkelenz P., 117 n. 2  
 Esiodo, 106  
 Falkenberg R., 67  
 Federici Vescovini G., 72 n. 1, 91 n. 2  
 Fichte G.J., 34, 41, 43, 51  
 Fidelis L., 117  
 Flach M., 117 n. 2  
 Florenzi Waddington M., 52 n. 1  
 Gadamer H.G., 69  
 Gentile G., 11 n. 1, 14 n. 2, 38 n. 4, 39 n. 2, 68 n. 3, 109 n. 1  
 Gioberti T., 7  
 Haubst R., 91 n. 3, 92 n. 1, 93 n. 1  
 Hegel G.W.F., 71, 104  
 Heidegger M., 63  
 Hoffmann R., 65 n. 1, 116  
 Jacobi F.H., 39, 49  
 Kant I., 15, 16, 17, 18, 40, 43, 62, 37  
 Klibansky R., 65 n. 1, 116 e ivi n. 1  
 Koch J., 73 n. 1  
 Köppen F., 39 e ivi n. 1  
 Lamarchia (*sive* Lamarque) V., 7, 114

## *Indice dei nomi*

- Lefèvre d'Étapes J., 117 e ivi  
n. 1  
Leggiero A., 39 n. 4  
Leibniz G.W., 33, 63, 70  
Leopardi G., 12 n. 1  
Lullo R., 91, 92 n. 1, 93 n. 1  
Madaro L., 59 n. 1  
Malebranche N., 39  
Mamiani T., 43, 52 n. 1  
Marco Aurelio A., 38 n. 3  
Marmiroli E., 84 n. 1  
Massari G., 20 n. 2, 32, 60  
Mathieu V., 69  
Mazzini G., 34, 37  
Menzio P.A., 7  
Mina A., 69 n. 1  
Molineri C.G., 38 n. 2, 39  
n. 1  
Moschini M., 67 n. 4  
Mussa A., 114  
Musté M., 44 n. 1, 116 n. 1  
Orecchia R., 6  
Ornato L., 38 e ivi n. 3 e 4,  
39, 40, 42, 47, 50, 51, 103  
Ottolenghi A., 38 n. 4  
Ovidio Nasone P., 106  
Pallavicino O., 117 n. 2  
Pareyson L., 70 e ivi n. 1, 71  
Parmenide, 62, 93  
Petri H., 61, 111  
Picchioni G., 38 n. 3  
Pindl-Büchel T., 92 n. 1  
Pinelli P. D., 47 n. 1  
Pitagora, 71, 35  
Platone, 33, 34, 37, 38 e ivi n.  
3, 40, 48 n. 1, 51, 62, 71,  
131  
Plotino, 56, 84 n. 1  
Poma A., 69 n. 1  
Pontano M., 117  
Porfirio, 88  
Prini P., 89  
Redanò U., 24 n. 1  
Regiomontano G., 117  
Reid T., 39  
Riberi P., 7  
Riconda G., 69, 70 e ivi n. 1  
Rosmini A., 5, 14, 15, 17, 71  
Roth U., 92 n. 1  
Rotta P., 117 n. 1  
Santa Rosa di T., 47 n. 1  
Santinello G., 68, 73 n. 1, 74  
n. 1, 91 n. 3, 97 n. 1 e 2  
Schelling F.W.J., 32, 41, 48,  
49 e ivi n. 1, 51, 59 e ivi  
n. 1, 62, 84 n. 1  
Scoto Eriugena, 88, 105  
Senger H.G., 72 n. 1, 116 n. 1  
Senofane di Colofone, 51  
Socrate, 34, 35, 37, 38, 131  
Solmi E., 5, 20 n. 1, 103  
Spinoza B., 35, 49, 51, 62  
Steiger R., 91 n. 3  
Telesio B., 49  
Tomatis F., 69 n. 1  
Tommaso d'Aquino, santo  
17, 62  
Tridberg P., 118 n. 3  
Tritthenheim von, J., 118  
Übinger J., 67  
Vasale C., 22 n. 1, 6  
Vattimo G., 70 n. 1  
Verga C., 36 n. 2  
Vico G., 35, 40, 47, 104, 105  
Vittorino Mario, 88  
Wagner A., 30 n. 1, 47, 104  
n. 1, 110 n. 1  
Wilpert P., 68 n. 1, 116 n. 1

## INDICE

<i>Nota bibliografica</i>	5
PARTE PRIMA. Gioberti e Giordano Bruno Dal panteismo 'ontoteistico' alla dottrina della creazione	
1. <i>Il panteismo nel contesto dell'evoluzione del pensiero giobertiano</i>	11
2. <i>Gioberti e Bruno dal 'deismo' alla filosofia dell'intuizione intellettuale</i>	34
PARTE SECONDA. L'ontologia di Vincenzo Gioberti: l'influenza di Cusano sul concetto giobertiano di <i>Triunitas</i>	
1. <i>La dottrina dei cicli creativi: la «Teologia infinitesimale» di Gioberti</i>	55
2. <i>L'«infinito potenziale» e l'«infinito attuale». L'ontologia trinitaria giobertiana</i>	75
PARTE TERZA. Postille alle opere italiane di G. Bruni, in <i>Opere di Giordano Bruno Nolano</i> , raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner in due volumi, Lipsia, Weidmann, 1830. Redatte da V. Gioberti a Bruxelles in data 1835	
a) <i>Nota introduttiva</i>	103
b) <i>Criteri della presente edizione</i>	107
<i>Postille alle opere italiane di G. Bruni, 1835, Brusselle</i>	109

## *Indice*

### PARTE QUARTA

Nicola Cusano, *De docta ignorantia* (1440),  
in *Nicolai de Cusa Opera*, Basilea 1565,  
in folio. Trascrizione ed annotazioni  
di Vincenzo Gioberti

a) <i>Nota introduttiva</i>	113
b) <i>Criteri della presente edizione</i>	115
<i>Nicolai de Cusa Opera, Basilea 1565, in folio</i>	119
<i>Indice dei nomi</i>	161



Finito di stampare  
per i tipi della  
Nino Aragno Editore  
in Torino  
nel mese di marzo 2007